بسم الله الرحمن الرحيم

وزارة التعليم العالي

جامعة أم القرى

كلية الدعوة وأصول الدين

نموذج رقم (٨)

إجازة أطروحة علمية في صيغتها النهائية بعد إجراء التعديلات

الاسم (رباعي) : عبد الله علي حسين الملا .. كلية : الدعوة وأصول الدين قسم : العقيدة .

الأطروحة مقدمة لنيل درجة : الدكتوراة في تخصص : عقيدة

عنوان الأطروحة : (سعد الدين التفتازاني وموقفه من الإلهيات عرض ونقد) .

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :

فبناءً على توصية اللجنة المكونة لمناقشة الأطروحة المذكورة أعلاه ، والتي تمت مناقشتها بتاريخ ١٠/١١/١٤١٧هـ بقبولها بعد إجراء التعديلات المطلوبة ، وحيث قد تم عمل اللازم ؛ فإن اللجنة توصي بإجازتها في صيغتها النهائية المرفقة للدرجة العلمية المذكورة أعلاه ..

والله الموفق .. ..

أعضاء اللجنة

المشرف	المناقش الداخلي	المناقش الخارجي
الاسم : بركات عبد الفتاح دويدار	الاسم : أحمد سعد الغامدي	الاسم: ناصر عبد الكريم العقل
التوقيع : ١٤١٨/١/٢٨	التوقيع :	التوقيع : ١٤١٧/١١/١٢

يعتمد

رئيس القسم

الاسم : أحمد عطية الزهراني

التوقيع :

* يوضع هذا النموذج أمام الصفحة المقابلة لصفحة عنوان الأطروحة في كل نسخة من الرسالة .



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى/مكة المكرمة
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

التفتازاني وموقفه من الإلهيات

(عرض ونقد)

(رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه)

إعداد الطالب

عبدالله علي حسين الملا

إشراف

فضيلة الاستاذ الدكتور/ بركات عبدالفتاح دويدار

(الجزء الثاني)

١٤١٧/١٤١٦هـ
١٩٩٦/١٩٩٥م

الباب الثاني

الفصل الأول

وجود الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثاني

وجود الله تعالى وأسمائه الحسنى

الفصل الأول

وجود الله تعالى

تمهيد :-

إن الإيمان بوجود الله الخالق لهذا الكون ، خلقه وقدره ، وأظهر فيه تجليات صفاته وأسمائه الحسنى ، وجعل له نواميس وقوانين طبيعية عادية محكمة ، في فلكها تدور وعلى خطاها تسير لهو كبرى القضايا الدينية والدنيوية معاً ، أما كونها كبرى القضايا الدينية فلأن بقية العقائد الدينية تبع لها ، فإثبات وجود الله تعالى يستتبعه النظر في المسائل الدينية الأخرى من صفات وأسماء وأفعال ، تخص الخالق ، جلا وعلا ، وكذا النظر في طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق . وأما كونها كبرى القضايا الدنيوية ، فلأن إثبات وجود الله تعالى والإيمان به ، أو إنكار وجوده والصد عنه يؤثر تأثيراً مباشراً على الناس في جميع مناحي حياتهم اليومية، إذ بهذه العقيدة سلباً أو إيجاباً تمارس الأخلاق ، ويتكيف السلوك البشري ، وتنظم القوانين والتشريعات ، كما أنه بها تسعد البشرية أو تشقى.

لكن عموم الخلق - إلا من شذ - يثبتون وجود الله تعالى ويؤمنون به، وإن اختلفت بهم السبل في طريق تحصيل هذا الإيمان ، فمن قائل بأن هذه القضية كسبية تتوقف على النظر (١) ومن قائل بأن سبيلها الكشف

---

(١) هم الفلاسفة وأكثر المتكلمين ، انظر : المحيط بالتكليف : ص٣٣ ، شرح الأصول الخمسة : ص٥١ومابعدها، الإرشاد : ص ١١،٨ ، الإنصاف : ص١٥، المحصل : ص٦١، المواقف : ص٢٨، الفرق الكلامية الإسلامية : ص١٨ ومابعدها.

المتوقف _ غالبا -على الرياضات والمجاهدات (١) ، ومن قائل بأنها تتوقف على المعلم(٢) ، ومن قائل بأن هذه القضية ضرورية بديهيـــة فطرية، لاتفتقـــر

(١) هم متفلسفة الصوفية ، قال الجامي : « إن مستند الصوفية فيما ذهبوا إليه هو الكشف والعيان ، لا النظر والبرهان ، فإنهم لما توجهوا إلى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية ، مع توحد العزيمة ... منَّ الله عليهم بنور كاشف يريهم الأشياء كما هي » الدرة الفاخرة : ص٢٠٢، وانظر رسالة ابن عربي للإمام الرازي : ص٣، حيث يامره بالأخذ عن الله عن طريق الكشف بعد الرياضات والخلوات.
والحق أن الكشف وإن كان طريقاً من طرق المعرفة وإدراك العلوم، إلا أنه ليس هو الطريق الوحيد لتحصيل العلوم والمعارف ، بل إن الكشف الصوفي لايمكن الركون إليه إلا إذا وافق الشرع ، لأن غالبه دعاوي محضة ، كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية .
وانظر: أسس الفلسفة : ص٢٨٩ ، قضية التصوف : ص١٩٦، المنقذ من الضلال: ص٩٥، إحياء علوم الدين : ج٣ص١٧ ،ومابعدها مقدمة ابن خلدون : ص٤٤١، التصـــوف الإسلامي بين الدين والفلسفة : ص٣٧، مدخل إلى التصوف الإسلامي : ص١٠٠ ومابعدها ، أضواء على التصوف ص١٢٥ ومابعدها ، شفاء السائل : ص٣٠ ، تاريخ الفلسفة العربية : ج١ص٣٤٨ومابعدها .

(٢) هم الإسماعيلية الذين يوجبون نصب الإمام ، والذي يتصف بالعصمة ، فيكون هادياً للخلق إلى معرفة الله تعالى ، ومعلماً لهم طريق النجاة ومرشداً لهم إلى الخيرات ، ومحذراً لهم عن السيئات ، وهم يحيلون خلو زمان من الأزمنة عن وجود الإمام المعصوم ، ويقولون : إنه لايمكن معرفة الله تعالى إلا من قول المعلم المعصوم ، ولهذا سموا بالتعليمية ، وقد افترقوا فريقين ؛ فرقة قالو: العقل لايهتدي إلى معرفة الله تعالى ، أصلاً ، بل معزول بالكلية عن المطالب الإلهية ، وفرقة قالوا ؛ العقل ليس بمعزول عن الوقوف على الأمور الإلهية ، ولكن غير مستقل بالمعرفة ، بل لابد من إمام يرشده إلى وجوه الأدلة، ويوقفه على دفع الشبه ورفع الشكوك ، ونسبة عقل الإمام إلى عقول الناس نسبة الشمس إلى الأبصار ، فكما أن الأبصار لاتقوى على إدراك المبصرات في الظلمة ، فإذا طلعت الشمس تقوى الأبصار بنور الشمس ، فتمكنهاإدراك المبصرات ، كذلك عقول الناس قاصرة عن إدراك المعارف الإلهية، وبوجود الإمام تقوى عقولهم بعقل الإمام ، فاقتدروا على إدراك المعارف .
انظر مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار : ج١ص٩١،المنقذ من الضلال : ص٩٥، ١٣٠ ومابعدها ، فضائح الباطنية : ص١٧، الملل والنحل : ج١ص١٩٦، تاريخ الفلسفة العربية : ج١ص٢٠٥، ٢١٠،مشكاة الأنوار : ص١١٣ومابعدها ، شرح العقائد العضدية بحاشية الكلنبوي : ج ١ص٢٢١ .

إلى النظر لأن الإيمان بوجود الله تعالى أمر موجود في ابن آدم ومعه، وما من أحد من بني آدم إلا وفيه داع من جوفه يدعوه بأن لهذا الوجود خالقاً حكيماً مدبراً . هذا الداعي أمر دفين كينونة كل موجود ، من لدن خلقها، يورثها الآباء الأبناء، لاعن إرادة اختيارية ، بل بمحض الغلبة والقهر، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . قال تعالى ﴿ ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله ﴾ (١).

تظهر تلك الدواعي جلية حال القتر والضيق والتفاف الدوائر وإحاطتها، حينما تبلغ الرح الحلقوم، وتنسد الأبواب وتنقطع السبل، فلا ملجأ من الله إلا إليه، قال تعالى﴿ وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه﴾(٢). ومن ينكر وجود الله تعالى فهو مكابر حتماً ، وهو أعلم الناس بحقيقة حاله، قال تعالى﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوا﴾(٣) الآية.

ولم يكن الإستدلال على وجوده تعالى في الصدر الأول من الإسلام بمسألة ذات أهمية وذات بال ، لأنها من الأمور التى لاينازع فيها أحد وإنما كان الهم كله في الإستدلال على الوحدانية ﴿ أجعل الآلهة إلهاً وحداً﴾(٤) ، أي توحيد العبادة لله تعالى .

إلا أنه ظهر فيما بعد-لأسباب عدة ليس هذا موضوع بحثها-من لم يقنع بكون هذه القضية ضرورية، وأن الإيمان بوجود الله تعالى أمر فطري، بل راح يبحث عليها عن أدلة وبراهين، فجعلها قضية كسبية،لاتنال إلا بالبراهين، وهؤلاء هم جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية لذا نراهم قد أوجبوا النظر على كل مكلف في معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وعلى رأسها - قطعاً- وجود الله تبارك وتعالى .

وهم إن اختلفوا فيما بينهم في موجب هذا النظر ، هل هو الشرع أم العقل ، إلا إنهم يتفقون في المحصلة ، وهي وجوب النظر في معرفته تعالى، وأنها لاتتحصل إلا بالنظر والكسب .

والآن وبعد هذه المقدمة الوجيزة ننتقل إلى عرض أدلة التفتازاني على إثبات وجود الله تعالى .

---

(١) سورة لقمان ، الآية ٢٥، سورة الزمر ، الآية ٣٨.
(٢) سورة الإسراء ، الآية ٦٧.
(٣) سورة النمل ، الآية ١٤ .
(٤) سورة ص ، الآية ٥ .

المبحث الأول

عرض أدلة التفتازاني على إثبات وجود الله تعالى :

قسم التفتازاني أدلته على وجود الله تعالى إلى قسمين : الأول : الأدلة اليقينية (البرهانية) التى تفيد العلم واليقين بوجوده تعالى، والثاني : الأدلة الإقناعية ، والتى تفيد الظن ، ولكن الإكثار منها يقرب ، بل يفضى إلى اليقين . فقد استدل بالقسم الأول بدليل الإمكان عند الحكماء ، والحدوث عند التكلمين . وجعل القسم الثاني للإستدلال بمواد العالم من الأجسام ، سواء الفلكية ، أو العنصرية ، أو المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية ، وصفات كل منها وأحوالها ، على وجود الله تعالى ، الحكيم القدير القديم. وهذا شرح لتفصيل هذين القسمين .

القسم الأول : الأدلة اليقينية (البراهين)

البرهان الأول :

إثبات وجود الله تعالى بمسلك الإمكان :- وهو أن يقال : إنه لاشك في وجود موجود ، فإن كان واجباً فهو المرام ، وإن كان ممكناً فلا بد له من علة بها يترجح وجوده ، وينقل الكلام إليه ، فإما أن يلزم الدور أو التسلسل وهو محال ، أو ينتهي إلى الواجب ، وهو المطلوب (١) .

وقد نسبه التفتازاني إلى الحكماء . وقد ذكر أن هذا المسلك يتطلب إثبات امتناع وجود الممكن بلا مرجح،واستحالة الدور والتسلسل ، فلا بد من إثبات هاتين القضيتين ليتم دليل الإمكان .

---

(١) شرح المقاصد : ج٢ص٥٧، شرح العقائد النسفية :ص٢٨ حيث قال فيه : «إن مبدىء الممكنات بأسرها لابد أن يكون واجباً ، إذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات ، فلم يكن مبدئاً لها » .

ا- بيان استحالة ترجح الممكن بلا مرجح :

الممكن : « هو مايقتضي لذاته أن لايقتضي شيئاً من الوجود والعدم أو هو مالا يقتضي ذاته وجوده أو عدمه » (١)

فالممكن بإتفاق العقلاء - إلا من شذ (٢) - لابد له من مرجح يرجح أحد طرفيه ، وأنه يستحيل أن يترجح أحد طرفيه بلا مرجح ، إذ من خواص الممكن أنه يحتاج في وجوده وعدمه إلى سبب ، إذ لو وجد من ذاته لكان واجب الوجود ، كما أنه لو امتنع لذاته لكان ممتنع الوجود ، وكلا الفرضين محال ، لأنه خلاف ماهو مفروض .

لكن هل هذه القضية - أعني افتقار الممكن إلى مرجح - ضرورية(٣) غير مفتقرة إلى برهان ، أم أنها كسبية مفتقرة في إثباتها إلى الأدلة والبراهين .

ذكر الإمـــام التفتازاني أن الجمهور على أن هذا الحكم ضـــروري من

---

(١) شرح المقاصد : ج١ ص ١٢٣، التعريفات : ص٣٤٩، المبين : ص٣٢٧، التوقيف على مهمات التعاريف : ص٦٧٧.

(٢) نسب التفتازاني القول بإنكار امتناع وقوع الممكن بلا مرجح إلى ديمقريطس وأتباعه القائلين بأن وجود السموات حاصل بطريق الاتفاق .

ولهم على مذهبهم هذا شبه كثيرة ذكر السعد التفتازاني خمساً منها ، وذكر صاحب المواقف ثمانية منها ، وأوصلها الإمام الرازي إلى ثمانية عشرة شبهة .

انظر: شرح المقاصد : ج١ص١٢٤ ومابعدها ، شرح المواقف : ج١ص٤٠٣ ومابعدها ، المطالب العالية : ج١ص٩١ومابعدها .

(٣) القضايا الضرورية هي التى تسمى بالأوليات ، جمع أولي، أو «الأوليات» جمع «أولى»وهي من أقسام القضايا اليقينية ، التى تفيد البرهان . فالقضايا الضرورية «الأوليات» : قضايا يحكم فيها العقل بمجرد تصور طرفيها، ولايتوقف على واسطة . قال في محك النظر : « هذه القضايا تصادف مرتبة في العقل منذ وجوده، حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالما بها، ولايدري متى حصل ولا يقف ===

غير أن يفتقر إلى برهان(١). قال: «ولهذا يحكم به من لايتأتىٰ منه النظر والاستـــدلال»(٢)، أي يجزم به الصبيان، بل هو مركوز حتى في طباع البهائم(٣).

== حصوله على وجود أمر سوى العقل .» أهـ وقال في معيار العلم : « وهذا الجنس من العلوم لايتوقف الذهن في التصديق به إلا على تصور البسائط ، أعني الحدود والذوات المفردة، فمهما تصور الذوات وتفطن للتركيب لم يتوقف في التصديق » أهـ.

ومثالها كقولنا : الواحد نصف الأثنين ، والكل أعظم من الجزء ، والسواد والبياض لايجتمعان . فإن هذه القضايا إذا عرضت على كل عاقل ، وتصور مفرداتها ، وجد نفسه مصدقاً بها غير منفك عن هذا التصديق .

ومما ينبغي أن ينبه إليه أن المراد من تصور مفردات هذه القضايا هو تصورها بالجملة ، وإن كان معرفة حقيقتها قد يكون فيه صعوبة ، كتصور حقيقة الواحد والإثنين فإنه نظري كسبي . كما أن كون مفردات هذه القضايا نظرية غير قادح في كونها ضرورية ، أي ضرورية التصديق . قال العطار في حاشيته على شرح زكريا الأنصاري على ايساغوجي: «علم أن المراد ببداهة تلك المقدمات ، هو أنه بعد تصور الطرفين يكون الحكم بالنسبة بديهيا، أي لايحتاج لشيء بعد تصور طرفيه، وإن كانت الأطراف قد تكون نظرية.» أهـ وقال في حاشيته على الخبيصي : «وتتفاوت (أي الأوليات) جلاء وخفاء، بحسب تصور الطرفين »أهـ .

قال السعد في شرحه على الشمسية : « وقد يتوقف العقل في الحكم الأولي بعد تصور الأطراف ، وذلك إما لنقصان الغريزة كما للصبيان والبله ، وإما لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات كما لبعض العوام والجهال » أهـ .

انظر محك النظر : ص٥٨ ، معيار العلم : ص ١٥٩ ، البصائر النصيرية: ص ١٣٩ ، حاشية العطار على شرح زكريا الأنصاري على إيساغوجي : ص ٩٩ ، حاشية الباجوري على متن السلم : ص ٧٤ ، حاشية الدسوقي على شرح الخبيصي : ص ٤١٨ ، حاشية العطار على الخبيصي : ص ٤١٨ ، شرح الرسالة الشمسية : ص ١٨٠ . شرح المقاصد : ج ١ ص ٢٤ - ٢٥ .

(١) شرح المقاصد : ج١ص١٢٣، وانظر أيضاً : المطالب العالية : ج١ص٧٤، والمباحث المشرقية : ج١، ص٢١٨، شرح المواقف : ج١، طوالع الأنوار مع شرحه مطالع الأنظار : ج١ ص ١٥١ ، ١٥٢ .

(٢) شرح المقاصد : ج١ص١٢٣.

(٣) ألا ترى أن البهيمة تنفر من صوت الخشب، مثلاً، وماذاك إلا لأنه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة إلى ذات الصوت، تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه أن هنـــاك مرجع رجحه عليـــه،فنفرت وهربت منه . انظر:شرح المواقف: ج١ص٣٩٩، المطالب العالية: ج١ص٧٤،٧٥،معالم أصول الدين : ص٣٢.

وما اورد على هذا الحكم من كوننا نجد الفرق في أنفسنا من بداهة هذا الحكم ومن بداهة قولنا: الواحد نصف الأثنين، ومن كون أكثر المليين ذهبوا إلى تخصيص الله تعالى للمكنات-العالم بلا مرجح - لايقدح في كونه ضروريا .

أما بالنسبة للاعتراض الأول ، فلان البداهة تتفاوت درجاتها بحسب الألف والعادة . لأن أطراف القضية إن كانت جلية التصور والارتباط ، فالحكم واضح مطلقاً ، وإلا فهو واضح لمن كانت الأطراف والارتباط جلية عنده ، غير واضح لغيره . والعقل قد يتوقف في الحكم الأولى بعد تصور الأطراف، وذلك إما لنقصان الغريزة كما للصبيان والبله ، وإما لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات كما لبعض العوام والجهال (١) . وخفاء التصديق بخفاء التصور غير قادح (٢) .

أما عن الثاني ، فلأن الممتنع ترجح أحد طرفي الممكن بلا سبب - وهو المؤثر في حصول أحد طرفيه - لا أن يكون عن سبب ، وهو الإرادة ، لكن بلا مخصص، ففرق بين أن يكون الترجيح بلا سبب ومرجح ، وبين أن يكون بسبب ومرجح ، وهو الإرادة ، لكن بلا داعي ومخصص . (٣) .

غير أن التفتازاني - رحمه الله تعالى - وإن كان قد ذكر رأي الجمهور على بداهة افتقار الممكن إلى مرجح ، ومال إليه ، إلا أنه أتى برأي من ذهب إلى كون هذه القضية كسبية تفتقر إلى البرهان ، وذكر دليلين على هذه القضية مما استدل بها اصحاب هذا الرأي ، ورد عليهما.

فالدليل الأول :

هو لزوم حصول التنافي ، لأن الإمكان يستلزم تساوي الطرفين بالنسبة إلى الممكن ، وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن لتساوي الطرفين ، فوقوع أحد الطرفين بلا مرجح يستلزم رجحانه وهو ماينافي مافرضناه من تساويهما (٤) .

---

(١) شرح الرسالة الشمسية : ص ١٨٠.

(٢) المقاصد : ج١ ص ١٢٣

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج١ص١٢٤ بتصرف ، وانظر أيضاً : شرح المواقف: ج١ص ٣٩٩، ٣٤٠ ، المباحث المشرقية : ج١ ص ٢١٩ ، المطالب العالية ج١ ص ٧٦.

(٤) انظر : شرح المقاصد : ج١ ص ١٢٤ ، وانظر، أيضاً ، : المباحث المشرقية : ج ١ ص ٢١٨ ، المطالب العالية : ج١ص٨٧ ، شرح المواقف : ج١ ص ٤٠٠-٤٠١.

غير أن شيخنا التفتازاني لم يرتض هذا الدليل ، فأجاب عنه بقوله :«إن التساوي بالنظر إلى الذات إنما ينافي الرجحان بحسب الذات ، وهو غير لازم»(١)، لإمكان أن يكون الرجحان لابحسب الذات ، ولا بمرجح بالغير ، وهو مايعبر عنه التفتازاني بالرجحان اتفاقاً (٢).

أما الدليل الثاني :

الذي أورده شيخنا ، فهو مبني على أن الترجح الذي به يوجد الممكن لابد له من محل يقوم فيه ، ويمتنع أن يكون محله الأثر لتأخره عن الترجح، فلا بد أن يكون محله المؤثر ، لعدم الثالث(٣).

وأجاب عنه السعد بقوله :« إن الترجح مع الوجود لاقبله ، إذ لايتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ، ولو سلم فقيام ترجح وجود الممكن أو عدمه بالمؤثر ضروري البطلان » (٤) ومن هنا نخلص إلى أن الإمام التفتازاني يذهب إلى ان افتقار الممكن إلى مرجح أمر ضروري . مركوز في فطر الخلق ، لايحتاج إلى أدلة وبراهين تقام عليه .

٢- بطلان الدور والتسلسل :

الدور هو توقف الشيء على مايتوقف عليه، أوهو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر فإن كان بدرجة واحدة ، بأن يتوقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) فدور مُصَرَّح ، وإن كان بدرجتين أو أكثر ، بإن يتوقف (أ) على (ب)، و(ب) على (ج) ، و(ج) على (أ) فدور

---

(١) شرح المقاصد : ج١ ص ١٢٤ .

(٢) انظر شرح المقاصد : ج١ ص ١٢٤ ، وقارنه بشرح المواقف : ج ١ ص ٤٠٠، ٤٠١ ، والأربعين في أصول الدين : ص ٧٢،٧١ .

(٣) شرح المقاصد : ج١ ص ١٢٤ بتصرف ، وانظر: المطالب العالية : ج١ ص ٨٨، شرح المواقف : ج١ ص ٤٠١ .

(٤) شرح المقاصد : ج١ ص ١٢٤ ، على أن مكان الترجح هو الوجوب ، وليس المؤثر، لأن الترجح مع الوجوب متلازمان ، إذ متى ماوجب الطرف الممكن لزم الترجح ، ومتى ماحصل الترجح لزم وجوب الطرف الممكن .

قال السعد : « مكان الترجح الوجوب ، وهما متلازمان بناء على أن أحد الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوي ، فكيف مع المرجوحية ، فالراجح لايكون إلا واجباً ، وهذا الوجوب متقدم على الوجود . » شرح المقاصد : ج ١ ص ١٢٤ .

مضمر(١) أما التسلسل فهو ترتيب أمور غير متناهية، أوهو امتداد الأسباب والمسببات إلى غير نهاية، أو بعبارة أوضح، أن يستند الممكن في وجوده إلى علة وتستندتلك العلة المؤثرة إلى علة أخرى مؤثرة فيها وهلم جراإلى غير النهاية(٢)

---

(١) التعريفات : ص ١١٠ ، ضياء النجوم : ص ١٨ ، الكليات : ج٢ص٣٣٤ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٢ ص ٢٥٦ ومابعدها، المباحث المشرقية : ج١ ص٥٩٦، شرح المواقف : ج١ص٥٣٠.

(٢) التعريفـات : ص ٥٩ ، التوقيف على مهمات التعاريف : ص ١٧٥ ، المباحث المشرقية : ج١ ص ٥٩٦، شرح المواقف : ج١ ص ٥٣٥ ، ضياء النجوم : ص ١٩.
وههنا زيادة بحث ، فيه بيان اختلاف المتكلمين والفلاسفة في مسألة التسلسل المستحيل ، ذلك أن المتكلمين ذهبوا الى أن التسلسل المستحيل هو ترتب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود ، فشرط استحالة التسلسل عندهم أن يضبط أفراد السلسلة الوجود ، فكل موجود فيستحيل عندهم لاتناهيه، لذا فهم يرون استحالة التسلسل في الموجودات المتعاقبة ، وهي الحوادث كالحركات والأزمنة ، إذ هي من الموجودات المتعاقبة ، التى لاتوجد أفرادها اللاحقة إلا بانعدام السابقة، إذ هي علل معدة ، وكذا الموجودات المجتمعة في الوجود وليس بينها ترتيب لاوضعي ولا طبيعي، وهي النفوس الناطقة. أما التسلسل المستحيل عند الفلاسفة فهو ترتب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود والترتيب ، سواء كان الترتيب وضعياً أو طبيعياً . بناء على أن الموجودات تنقسم إلى قسمين ؛ موجودة معاً ، وغير موجودة معاً ، وهي المتعاقبة ، والموجودة معاً إما أن يكون بينها ترتيب أو لايكون ، والتى بينها ترتيب ، إما أن يكون بينها ترتيب وضعي ، أو طبيعي، فالموجودات المتعاقبة كالحركات والأزمنة ، والموجودات الموجودة معاً وبينها ترتيب وضعي كالأجسام ، والتى بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعادلات ، والمعلولات الموجودة معاً وليس بينها ترتيب كالنفوس الناطقة .

فمذهب الفلاسفة أن الموجودات الموجودة معاً وبينها ترتيب سواء وضعي أو طبيعي يستحيل تسلسله وعدم تناهيه ، أما الموجـــودات الغير مجتمعة في الوجود (المتعاقبة) وكذا الموجودات المجتمعة في الوجود ، وليس بينها ترتيب البتة، فلا يستحيل عندهم تسلسله إلى مالايتناهى .

أما المتكلمون فذهبوا إلى امتناع التسلسل في جميع هذه الأقسام ، لأن الوجود يضبطها ويحصرها .

* والتسلسل الذي أبطله السعد هو من القسم الذي بينه ترتيب طبيعي .

انظر : كشاف اصطلاحات الفنون : ج٤ص٣٥ومابعدها ، الصحائف الإلهية ص ١٤٦، النجاة: ص ١٢٤ ، ١٢٥ ، شرح المواقف مع حاشية حسن جلبي: ج١ ص ٥٤١، حاشية السيالكوتى على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية ضمن مجموعة الحواشي البهية : ج ٢ ص ٢١٨، حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ضمن مجموعة الحواشي البهية : ج١ ص ٨٥.

وقد عبر السعد عن كل من الدور والتسلسل بعبارة جامعة ، وهي : «تراقي عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية ، بأن يكون كل ماهو معروض للعلية معروضاً للمعلولية ، ولا ينتهي إلى ماتعرض له العلية دون المعلولية، فإن كانت المعروضات متناهية (١) فهو الدور بمرتبة إن كانا اثنين ، وبمراتب إن كانت فوق الاثنين ، وإلا فهو التسلسل» (٢) .

أما بطلان الدور فقد ذكر السعد فيه طريقين-كما يفهم بالإستنباط- طريق بطلانه بحكم الضرورة، وطريقِ بطلانه بالدليل، وقد اعتمد الأول وضعف الثاني.

أما بطلانه بحكم الضرورة فلأنه يستلزم المحال العقلي وهو استلزام الدور تقدم الشيء على نفسه وتأخره عنها ، ولا شك أنه بدهي البطلان. أما بيان وجه الاستلزام في تقدم الشيء على نفسه فهو كون شيء علة لشيء يلزم تقدمه عليه ، وكون الآخر - المعلول - علة للأول يلزم، أيضاً ، تقدمه عليه، فيلزم أن يكون متقدماً على نفسه ، لأن المتقدم على المتقدم عليه ، متقدم على ذلك الشيء الذي هو نفسه ، فيكون متقدماً على نفسه (٣) .

---

(١) المقصود بالتناهي هنا تناهي الأفراد ، لاتناهي عروض العلية والمعلولية فلا تناقض بين صدر كلامه حيث جعل الدور من قبيل تراقي عروض العلية والمعلولية الغير متناهية ، وبين كلامه هنا حيث جعلها متناهية ، فالمقصود بالتناهي تناهي الأفراد ، وبعدم التناهي عدم تناهي عروض العلية والمعلولية، كأن يتوقف (أ) على (ب) و(ب) على (ج) و(ج) على (أ) و(أ) على (ب) و(ب) على (ج) ... هكذا دواليك لا إلى نهاية . ويمكن تفسير عدم التناهي، أيضاً، بأن الدور مستلزم للتسلسل كما سيتضح بيانه .

(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٦٤ .

(٣) ذكر السعد هنا أنه يلزم من الدور تقدم الشيء على نفسه ، ولم يذكر مراتب هذا التقدم ، فقد ذكر غيره أن التقدم يكون بمرتبتين في الدور المصرح ، وبمرات في الدور المضمر ، فمراتب التقدم تزيد على مراتب الدور بواحد دائماً . بمعنى أنه إذا توقف (أ) على (ب) و(ب) على (أ) لزم منه تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين ، بيان ذلك : أن (أ) سبق سابقه الذي هو (ب) ، ولو كان (أ) في مرتبة سابقة لتقدم على نفسه بمرتبة واحدة ، وإذا سبق سابقه تقدم على نفسه بمرتبتين ، لأنه تقدم على علته المتقدمة عليه .

انظر : ضياء النجوم : ص ١٨ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٢ ص ٢٥٨، شرح المواقف : ج١ ص ٥٣٠ .

أما وجه استلزامه لتأخر الشيء عن نفسه ، فلأنه محتاج إلى نفسه ومتوقف عليها، فإنه إذا لزم من الدور-كما سبق - تقدم الشيء على نفسه، لإفادتها معنى العلية ، لزم تأخرها عن نفسها لإفادتها معنى المعلولية ، فيكون الشيء متأخراً عن نفسه لاحتياجه إلى نفسه . وأيضاً يمكن تصوير التأخر عن النفس بالآتي : المعلول متأخر عن العلة ، فلو كانت العلة معلولة له -أي للمعلول- لتأخرت عنه، فيلزم تأخر الشيء عن نفسه .

وقد لخص التفتازاني ذلك بعبارات وجيزة ، بقوله :« إن الشيء إذا كان علة لآخر كان متقدماً عليه ، وإذا كان الآخر علة له كان متقدماً عليه ، والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء، فيكون الشيء متقدماً على نفسه . ويلزمه كون الشيء متأخراً عن نفسه وهو معنى احتياجه إلى نفسه وتوقفه على نفسه ، والكل بديهي الإستحالة» (١).

وقد ذكر التفتازاني بعض الاعتراضات التى يمكن أن ترد على هذه اللوازم الباطلة في الدور ، منها :

أ- أنه إذا كان في الدور تقدم للشيء على نفسه فإن كان هذا التقدم في الزمان ، فليس بلازم في العلة أن تكون متقدمة على معلولها به ، وإن اريد التقدم بالعلية (التأثير) فيكون نفس المدعى ، فيكون في الجواب مصادرة على المطلوب، لأن النتيجة جزء من القياس ، وصورته أن يقال : لو كان كل واحد منهما مؤثراً في الآخر لكان كل واحد منهما متقدماً على الآخر، ونلاحظ أن المدعى نفس النتيجة. (٢) لأنه رجع حاصل الكلام إلى قولنا : لكان كل واحد منهما مؤثراً في الآخر. وليس فيها إلا تبديل لفظ التأثير بالتقدم . وقد اجاب عنه السعد بأن التقدم المراد هو بالمعنى الذي يصحح قولنا : « وجد فوجـــد» على ماهو اللازم في كون

---

(١) شرح المقاصد : ج١ ص ١٦٤ ، وانظر ، ايضاً ، : المباحث المشرقية : ج١ ص ٥٩٦ ، المطالب العالية : ج١ ص ١٣٦ ، شرح المواقف : ج١ ص ٥٣٠ .

(٢) شرح المقاصد : ج١ ص ١٦٤ بتصرف ، وانظر : شرح المواقف : ج١ ص ٥٣٠، المطالب العالية : ج١ص١٣٦ ، ١٣٧ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٨٠، المحصل : ص ٢١٧ - ٢١٨ .

الشيء علة للشيء ، بمعنى أنه مالم توجد العلة لم يوجد المعلول . وقد ضرب لذلك مثالاً بتقدم العلة بالذات لا بالزمان ، ومع كونها صحيحة في صورتها إلاانه يمتنع عكسها، وهو كون حركة اليد علة في حركة الخاتم الذي فيه، فإنه يصح ان يقال :وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم، ولا يصح أن يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد، إذ لاخفاء في استحالة ذلك . (١)

ومايقال هنا في تقدم الشيء على نفسه بالعلية وأنه مصادرة على المطلوب ، يقال كذلك ، بتأخرها عن نفسها بالمعلولية، إذ المراد بالتأخر كونه أثراً ولا يلزم التأخر بالزمان وصورته أن يقال:، لو كان كل واحد منهما مؤثراً في الآخر ، لكان كل واحد منهما أثراً للآخر ، ولو كان كل واحد منهما أثراً للآخر لكان واحد منهما متأخراً عن الآخر، فيلزم تأخر الشيء عن نفسه، فالنتيجة وهو قولنا : « لكان كل واحد منهما متأخراً عن الآخر نفس المدعى وهو قولنا أن كلا منهما أثر للآخر ، لكن بتبديل لفظ مكان لفظ ، ولا شك انه مصادرة على المطلوب ، أيضاً (٢) ، وجوابه ماتقدم من كون المراد بالتأخر بالمعنى الذي يصحح قولنا : وجد فوجد ، أي ترتب المعلول على العلة الذي تقتضيه الفاء .

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٦٤ بتصرف ، وانظر : شرح المواقف : ج ١ ص ٥٣٠ والمطالب العالية : جـ١ ص ١٣٦ ، ١٣٧ ، والمحصل : ص ٢٢٠.

(٢) انظر شرح المواقف : جـ١ ص ٥٣٣ بتصرف .

والاعتراض المتقدم والمبني على المصادرة على المطلوب ، في كل من حالتي تقدم الشيء على نفسه أو تأخرها عنها مبني على أن الدور كذلك ، لكن الحقيقة أن الدور ليس هو بذاته تقدم الشيء على نفسه أو تأخره عنها ، حتى يرد عليه هذا الاعتراض ، بل حقيقة الدور هو توقف الشيء على مايتوقف على ذلك الشيء ، وتقدم الشيء على نفسه من لوازمه ، فيكون إبطال الدور ببطلانه من قبيل إبطال الشيء ببطلان لازمه ، وليس في هذا مصادرة . وأما قضية بطلان تقدم الشيء على نفسه أو تأخره عنها فهي من القضايا البديهية البطلان ، فلا تحتاج إلى دليل وبرهان .

انظر : ضياء النجوم : ص ١٨.

ب- ويمكن أن يعترض على هذا الدليل ، بأن الشيء يكون علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه ، وذلك من وجهين :

الوجـه الأول : أن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لايـلزم أن يكون محتاجاً إلى ذلك الشيء ، لأن العلة القريبة كافية فهي تحقق الشيء من غير احتياج إلى البعيدة ، وإلا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة . وبمعنى آخر أنه يمكن أن يصح الدور المضمر دون المصرح ، ولا يلزم منه تقدم الشيء على نفسه ، لعدم احتياج الشيء إلى علته البعيدة ، إذ لو احتاج إلى البعيدة لتخلف عن العلة القريبة .

أما الوجه الثاني : فهو مبني على أن ماهية(١)الأول علة في وجود الثـاني

---

(١) ماهية الشي : مابه الشيء هو هو ، وهي من حديث هي هي لاموجودة ولامعدومة، ولا كلي ، ولا جزئي ، ولاخاص ، ولاعام . وقد اختلف في صياغتها، هل هي مصاغة من (ما) فيكون الأصل فيها « المائية» قلبت الهمزة هاءً لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ (ماء) ، أو أنه مصاغ من (ماهو) فجعلت الكلمتان كلمة واحدة . والحرف (ما) إذا قرن بالشيء دل على أن المطلوب من الشيء تصور ذات الشيء فقط لامعرفة وجوده ، ولامعرفة شيء آخر سوى ذاته ، لامقداره ولازمانه ولا مكانه .

والماهية والحقيقة والذات قد تطلق على سبيل الترادف ، ولكن الحقيقة والذات تطلقان غالباً على الماهية باعتبار الوجود الخارجي . فالماهية أعم من الحقيقة ، لأن الحقيقة لاتستعمل إلا في الموجودات ، والماهية تستعمل في الموجودات والمعدومات .

والماهية من حيث هي تطلق على الأمر المتعقل ، مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي ، والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب ماهو يسمى (ماهية) .

والماهية أنواع ، فهناك الماهية الجنسية ، والماهية النوعية ، والماهية الاعتبارية .
انظر: التعريفات:ص ١٧٢،١٧١، كتاب الألفاظ المستعملة : ص ٤٨ ، كتاب الحروف :ص ١٧٢،٦٢، المعجم الفلسفي لصليبا : ج ٢ ص ٣١٤ ، ٣١٥.
والماهيات عن المتكلمين-الأشاعرة -مجعولة ، بخلاف ماهو عند جمهور ==

ووجود الثاني يكون علة في وجود الأول(١)٠

وقد أجاب السعد عن الوجه الأول بقوله : «إنه مالم توجد العلة البعيدة للشيء لم توجد العلة القريبة، ومالم توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء ، فما لم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء ، وهو معنى الاحتياج، والتخلف إنما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول(٢)٠

وأجاب عن الثاني بجوابين ؛ قال في الأول : « إنه ظاهر الإستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة» (٣) ذلك ان الماهية دون أن يعرضها الوجود أمر عدمي لاتأثير له ، والعدمي لايكون فاعلاً ، فيلزم من فرض عليته وجود المعلول دون علته .

وقال في الآخر : « انه ليس مما نحن فيه ، أعني الدور المفسر بتوقف الشيء على مايتوقف عليه»(٤) يعني أنه على فرض كون الماهية أمراً ثبوتياً

=== الفلاسفة والمعتزلة فهي غير مجعولة ، وربما الاعتراض الذي أورده السعد مبني على هذا الراي ، إلا أنهم مع قولهم بكونها غير مجمولة لايثبتون لها وجوداً وتحققاً خارجياً بحيث يصدق منه التأثير ، لأنه القول بنفي مجعولية الماهية فرع القول بشئية المعدوم وبزيادة الوجود على الماهية ، فالمعتزلة يقولون : إن المعدوم شيء بمعنى أنه ثابت ومتقرر في الخارج منفكاً عن صفة الوجود ، فالثبوت عندهم أعم من الوجود ، فكل موجود ثابت متميز ، وليس كل شيء ثابت موجوداً ، وقطعاً هذه المعدومات الثابتة هي ماهيات الحقائق . فلربما أفادت هذه النظرية إمكان تأثير الماهية وصلاحيتها للفاعلية ، لذا فأوردها السعد من قبيل الافتراض والله أعلم .

انظر : شرح المقاصد : ج١ ص ١٠٧ ، شرح المواقف : ج١ ص ٢٩٥ .

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٦٥ بتصرف .

(٢) شرح المقاصد : ج١ ص ١٦٥ .
وانظر : أشرف المقاصد : ج١ص٣٦٧ ،٣٦٨.

(٣) شرح المقاصد : ج١ ص ١٦٥ ، وانظر : الصحائف الإلهية : ص ١٤٢ ، طوالع الأنوار مع شرحه مطالع الأنظار : ج١ ص ٤١٠ ومابعدها ، أشرف المقاصد : ج ١ ص ٣٦٧ ، ٣٦٨.

(٤) شرح المقاصد : ج١ ص ١٦٥ ، وانظر طوالع الأنوار مع شرحه مطالع الأنظار: ج ١ ص ٤١٠ ومابعدها ، اشرف المقاصد : ج ١ ص ٣٦٧ ، ٣٦٨ .

يصلح للفاعلية ، فلا يكون في تلك الصورة دور لأن متعلق الماهية غير متعلق الوجود ، فمتعلق الماهية الفاعلية ومتعلق الوجود المفعولية ، فكلا الماهية والوجود أمران ثبوتيان ومتغايران ، ولكل منهما متعلق انفعال خاص مغاير لصاحبه .

ذلك أن الثاني أثر لماهية الأول ، ووجود الأول أثر عن وجود الثاني، فلا دور حينئذ ، لأن الدور هو توقف وجود الشيء على مايتوقف وجوده على وجود ذلك الشيء .

أما بطلان الدور نظراً ، فقد دلل عليه السعد بقوله : « وربما يبين أن التقدم أو التوقف أو الاحتياج نسبة لاتعقل إلا بين اثنين، وبأن نسبة المحتاج إليه إلى المحتاج الوجوب ، وعكسها الإمكان، والكل ضعيف ، لأن التغاير الاعتباري كاف» (١) .

فههنا مسألتان :

المسألة الأولى : أن الدور مستلزم لتقدم وتوقف واحتياج الشيء إلى نفسه (٢). ومعلوم أن التقدم والتوقف والاحتياج نسب لايعقل حصولها إلا بين شيئين، فإذا بطل حصولها بين الشيء ونفسه ، بطل الدور المستلزم لحصول هذه النسب في الشيء الواحد .

---

(١) شرح المقاصد : ج١ص١٦٤ ، وانظر المباحث المشرقية : ج١ص٥٩٦ حيث عبر عنها بالتأخر بدل التقدم . والمطالب العالية : ج ١ص١٣٨ ، ١٣٩ حيث أتى بنسبة الاحتياج ، وكذا أتى بها في الأربعين في أصول الدين : ص ٨١، وانظرها في شرح المواقف : ج١ص٥٣٠ ، ٥٣١.

(٢) *صورة التقدم على النفس بأن يقال : لو كان (أ) علة لـ (ب) لكان متقدماً عليه ، ولو كان (ب) علة لـ(أ) لكان متقدماً عليه ، فيلزم تقدم (أ) على المتقدم عليه وهو (ب) فيلزم تقدم الشيء على نفسه .

* وصورة التوقف على النفس بأن يقال : لو كان (أ) علة لـ(ب) لكان (ب) متوقفاً عليه ، ولو كان (ب) علة لـ(أ) كلان (أ) متوقفاً عليه فيلزم توقف الشيء على مايتوقف عليه ، فيلزم توقف الشيء على نفسه .

* وصورة إحتياج الشيء إلى نفسه ، بان يقال : لو كان (أ) علة لـ(ب) لكان (ب) محتاجاً إلى (أ) ولو كان (ب) علة لـ(أ) لكان (أ) محتاجاً إلى (ب) ، فيلزم أن يكون (أ) محتاجاً إلى ماهو محتاج إليه وهو (ب) ، فيلزم احتياج الشيء إلى نفسه . ومايقال في (أ) يقال في (ب) .

المسألة الثانية : معلوم أن نسبة المحتاج إليه (العلة) إلى المحتاج (المعلول) الوجوب ، لأنهم قالوا : إن العلة المعينة تستلزم معلولاً معيناً(١) فحصول الممكن المعين (المحتاج) واجب عن العلة ، وأن نسبة المحتاج (المعلول) إلى المحتاج إليه (العلة) الإمكان ، لأن المعلول المعين لايستلزم علة مخصوصة ، بل علة ما (٢) ، ولاشك أن الوجوب والإمكان نسبتان متنافيتان ، فالقول بالدور وهو أن يكون شيئان كل واحد منهما علة للآخر ومعلولا عنه ، يكون قولاً باجتماع هاتين النسبتين في كل من العلتين المعلولتين معاً، ومن جهة واحدة ، فيلزم اجتماع المتنافيين في كل منهما، فيكون نسبة كل منهما إلى صاحبه بالوجوب والامكان معا(٣).

وقد رد التفتازاني كلا الدليلين ، بناء على أن التغاير الاعتبـــاري كاف في حصول النسبتين في كلا المسألتين في الشيء الواحد. فالمقصود بالتغاير الاعتباري في المسألة الأولى هو أن الشيء المتقدم باعتبار كونه علة مغاير لنفسه بإعتبار كونه معلولاً متأخراً ، وكذا يقال في التوقف من ان الشيء باعتبار كونه متوقفاً عليه مغاير لنفسه باعتبار كونه متوقفاً ، وكذا يقال ، ايضاً ، في الاحتياج من أن الشيء باعتبار كونه محتاجاً مغايراً لنفسه باعتبار كونه محتاجاً إليه .

---

(١) قال حسن جلبي : « السبب في ذلك ، هو أن العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص ، والمعلول المخصوص يستدعي لامكانه علة تامة ، فالعلية مستندة إلى خصوصية الذات ، التى لايتصور اقتضاؤها إلا لشيء مخصوص ، والمعلولية مستندة إلى إمكان ذات مخصوصة ، ولاشك أن الإمكان لايستدعي علة مخصوصة » انظر حاشيته على شرح المواقف : ج١ص٥٣١.

(٢) شرح المواقف : ج١ ص ٥٣١ . وربما تفسر هذه النسبة المذكورة بين المحتاج إليه والمحتاج تفسيراً آخر : وهو أن نسبة المحتاج إليه إلى المحتاج الوجوب ، لأن المعلول يجب أن تكون له علة ، ونسبة المحتاج إلى المحتاج إليه الإمكان ، لأن العلة لايجب أن يكون لها معلول ، بل ذلك ممكن .
وهذا المعنى وإن كان صالحاً للاستدلال بتنافي حصول النسبتين معاً في الشيء الواحد من جهة واحدة ، فيصلح دليلاً لنفي الدور ، إلا أنهم لم يصححوه .
انظر : شرح المواقف بحاشية السيالكوتي وجلبي : ج ١ ص ٥٣٢.

(٣) انظر : شرح المواقف : ج١ ص ٥٣١ .

ومايقال في المسألة الأولى يقال كذلك في المسألة الثانية ، من أن الشيء باعتبار كونه واجباً مغاير لنفسه باعتبار كونه ممكناً ، لأن نسبة الوجوب باعتبار ، ونسبة الإمكان باعتبار آخر .

وإذا حصل التغاير الاعتباري في كلا المسألتين في الشيء الواحد ، فلا يمنع هذا الدليل من حصول الدور ، لذا ضعفه السعد . لأن الدور ممنوع أن يكون من جهة واحدة لا من جهتين .

هذه هي الوجوه التى ذكرها السعد لابطال الدور ، وماأورد عليها من اعتراضات .

أما بطلان التسلسل فقد ذكر فيه السعد سبعة وجوه :-

الوجه الأول : لجأ التفتازاني في هذا الوجه لإبطال التسلسل في العلل إلى طريقة السبر والتقسم (١) فقد فرض سلسلة العلل والمعلولات اللامتناهية موجودة ممكنة، ثم بطريقة السبر والتقسم حصر علل هذه السلسلة اللامتناهية، ثم أخذ يسقط مالا يصلح منها للعلية ، وأبقى مايكون صالحاً لأن يكون علة مستقلة لتلك السلسلة اللامتناهية ، ثم رتب على وجود تلك العلة انقطاع السلسلة ، وبانقطاعها يبطل التسلسل.

قال رحمه الله تعالى : «لو لم تنته سلسلة المعلولات إلى علة محضة لكانت الجملة التى هي نفس مجموع الوجودات الممكنة المستندة كل منها إلى الآخر موجوداً ممكناً ، وفاعلها المستقل ليس نفسها ، ولا جزءاً منها لامتناع علية الشيء لنفسه ولعلله ، بل خارج واجب ، فوجد بعض أجزاء السلسلة ، ويوجب انقطاعها ، وعدم استناد ذلك الجزء إلى جزء آخر ، لامتناع اجتماع المؤثرين. »(٢).

---

(١) انظر ص   من البحث لمعرفة السبر والتقسيم .

(٢) مقاصد الطالبين : ج١ص١٦٥، وانظر هذا الوجه في كل من : المباحث المشرقية: ج١ ص ٥٩٦، ٥٩٧، الإشارات والتنبيهات : ج٣ص٤٥١ ومابعدها، المطالب العالية : ج١ص١٤١ ومابعدها ، الأربعين في أصول الدين: ص٨٢،٨٣، الصحائف الإلهية : ص ١٤٣، شرح المواقف : ج١ ص ٥٣٥ ومابعدها . معالم اصول الدين : ص ٤٤.

وقد أقام السعد دليله هذا على عدة خطوات مترابطة ء فلقد فرض،أولاً سلسلة العلل والمعلولات اللامتناهية جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة ، المترابطة في العلية والمعلولية ، بحيث يكون كل ممكن منها معلولاً لما قبله علة لما بعده . وهي أول خطوة من خطوات إقامة هذا الدليل ، ذلك أن المعلوم المتسلسل ينحصر في المعدوم والموجود ، والمعدوم لايمتنع تسلسله ، على أنه لاصلة له ببحثنا هذا ، إذ الكلام فيما هو يصلح للتأثير وقبول الأثر، وليس إلا الموجود الخارجي ، وهذا الموجود الخارجي ليس بمعدوم ، إذ العدم خلاف ماهو مفروض ، على أن المجموع المركب لايعدم إلا بعدم شيء من أجزائه ، كما قال السعد(١) ، وأجزاؤه موجودة فهو موجود .

ثم إذا كانت السلسلة موجودة ومتحققة ، فلا يخلوا إما أن تكون واجبة الوجود لذاتها غنية عن المؤثر ، أو ممكنة الوجود ، مفتقرة إلى مؤثر ، ويستحيل أن تكون الجملة واجبة لذاتها ، لأن الواجب لايكون مفتقراً إلى جزئه الممكن ، فالجملة إذن ممكنة لافتقارها إلى جزئها الممكن ، ومعلوم أن المفتقر إلى الممكن لايكون إلا ممكناً(٢) .

فلا تصاف هذه السلسلة بالوجود فهي موجودة ، ولكونها متألفة من آحاد يفتقر كل واحد لاحق إلى سابقه ، فالجملة ممكنة ، لأن آحادها ممكنة وهي مفتقرة إلى آحادها ، والمفتقر إلى أجزائه أولى بأن يكون ممكناً.

قال السعد : « ففي جعلها - أي الجملة - نفس الموجودات الممكنة تنبيه على أنها مأخوذة بحيث لايدخل فيها المعدوم أو الواجب(٣) .

وبعد أن أقام السعد الدليل على وجود جملة العلل والمعلولات المتسلسلة وإمكانها انتقل إلى الخطوة التى تليها ، وهي سبره لعلل هذه الجملة واسقاط غير الصالح منها ، وقد حصرها في موضع في ثلاث علل ، وزادها علة رابعة في موضع آخر ، حيث قال في الموضع الأول : « إذا كانت الجملة موجوداً ممكناً فموجدها بالاستقلال إما نفسها ، وهو ظاهر الاستحالة ، وإما جزء

---

(١) شرح المقاصد : ج١ ص ١٦٥.

(٢) شرح المقاصد : ج١ ص ١٦٥ بتصرف .

(٣) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٦٥.

منها ، وهو أيضاً محال ، لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله ، لأنه لامعنى لإيجاد الجملة إلا إيجاد الأجزاء ، التى هي عبارة عنها ، ولامعنى لاستقلال الموجد إلاالاستغناؤه عما سواه ، وإما أمر خارج عنها»(١).

وفي الموضع الآخر قال : « فاعل مجموع الممكنات لايجوز أن يكون نفسها ،وهو ظاهر ، ولا كل جزء منها ... ولا بعض الأجزاء ... فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجاً عنها (٢) » .

فالعلة الرابعة التي زادها هي كون كل فرد في السلسلة علة للمجموع.

ونلاحظ في النصين السابقين أن السعد افترض أولاً أن تكون العلة المستقلة لإيجاد الجملة نفسها ، واكتفى برده بقوله : إن استحالته ظاهرة ، لأنه يلزم منه أن يكون الشيء متقدماً على نفسه أي موجودا قبل وجود نفسه ولأنه ايضاً ، خلاف المفروض ، إذ مؤدى القول بأنه علة لنفسه ، أنه غير محتاج إلى الغير ، وقد فرضناه موجوداً ممكناً ، هذا خلف . لأن المعلول مفتقر إلى العلة . فلو كان الشيء الواحد علة لنفسه ، لزم كونه مفتقراً إلى نفسه ، والافتقار نسبة لاتحصل إلا بين أمرين ، أما الشيء الواحد بالاعتبار الواحد فيمتنع كونه متصفاً بالنسبتين معاً . ولأن المعلول ممكن بالنسبة إلى العلة ، والعلة غنية عن المعلول ، فلو كان الشيء علة لنفسه لزم كون الشيء الواحد بالاعتبار محتاجاً وغنياً ، وهو جمع بين النقيضين(٣) .

ثم افترض ثانياً أن تكون العلة المستقلة لإيجاد الجملة كل جزء منها وأبطله بقوله : « يلزم منه توارد العلل المستقلة على معلول واحد ، مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله ، لأن المستقل بعلية المركب يجب أن يكون علة لكل جزء منه ، إذ لو وقع شيء من الأجزاء بعلة أخرى بطل الاستقلال(٤).

---

(١) نفس المرجع السابق والصفحة ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٨/ب-٩/أ

(٢) شرح المقاصد : ج٢ ص ٥٨.

(٣) انظر في استحالة كون الشيء علة لنفسه ، المطالب العالية : ج١ص١٤٢.

(٤) شرح المقاصد : ج٢ص٥٨ ، وانظر الصحائف الإلهية : ص ١٤٣.

ثم افترض ثالثاً أن تكون علة المجموع جزءاً من الجملة ، وأبطله ، لأنه يلزم المحال منه لأكثر من وجه :

الأول : يلزم منه كون الشيء علة لنفسه ولعلله، لأن الموجد للمجموع موجد لآحاده ومن آحاده نفسه وعلله .

الثاني : أن الجزء المفروض علة مستقلة للجملة ، مسبوق بجزء هو علة له ، فيكون معلولاً ، وهو خلاف المفروض من كونه مستقلاً .

الثالث : أنه مامن جزء يفرض علة للجملة إلا وعلته المتقدمة عليه أولى بتلك العلية ، وذلك لكونه أقدم وأكثر تأثيراً ، أو أقل احتياجاً (١) .

فإذا لزمت هذه الوجوه المستحيلة من فرض علية أحد أجزاء الجملة للجملة بطل أن يكون بعض تلك الجملة علة مستقلة لها .

وبعد عدم صلاحية العلل الثلاث السابقة أن يكون كل منها علة مستقلة للجملة ، لم تبق إلا العلة الرابعة ، التى ليس من المعقول أن يفترض غيرها ، وهي العلة الخارجة عن جملة الممكنات المتسلسلة . والآن وبعد إثباته لعلية الخارج عن الجملة للجملة ، عليه أن يدلل على أنه واجب لذاته ، ثم بعد ذلك عليه أن يثبت انقطاع السلسلة عنده ، ليمتنع التسلسل .

إن الدليل الذي ذكره السعد في حتمية كون هذا الخارج واجباً استنادها- بعد إسقاط جميع العلل السابقة - إليه في العلية ، لأن السلسلة إذا كان علتها من الخارج ، فإما أن تكون تلك العلة ممكنة ، أو واجبة ، إذ لاتأثير للمعدوم ، لاجائز أن تكون العلة ممكنة ، لأنها ستكون حينئذ مندرجة ضمن السلسلة ، فيكون علة السلسلة شيء من آحادها ، وهو محال ، لقيام الدليل، سابقاً ، على امتناع ذلك ، فإذا استحال أن يكون هذا الخارج ممكناً ، فليس إلا أن يكون واجباً لذاته (٢) .

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج١ص١٦٥ ، ج٢ص٥٨ ، وانظر،أيضاً: الوجوه الثلاثة المحالة من فرض علية أحد أجزاء الجملة للجملة في: المباحث المشرقية: ج١ ص٥٩٧.

(٢) انظر: المباحث المشرقية : ج ١ ص ٥٩٧، ٥٩٨.

أما التدليل على انقطاع السلسلة عند العلة الخارجة ، فهو أمر ظاهرمن كلام السعد ، وذلك أنه يتعين الأمر الخارج للعلية وبكونه واجباً لذاته تنقطع عنده السلسلة ، لأن طرفها الممتد قد استند إليه واستنادها إليه يعني إنقطاعها ، إذ لو امتدت السلسلة بعده لما كان علة محضة مستقلة بالإيجاد، ولكان معلولاً لما هو قبله ، فتعود سلسلة الممكنات كما كانت ، وكأن العلة الخارجة لم تتعين .

وقد نبه السعد إلى جزئية لها صلة بما سبق ، وبه يتم التدليل على انقطاع السلسلة ، ذلك أن العلة الخارجة لابد وأن توجد جزءاً من الجملة ، وهي الطرف الممتد منها ، والمفترض عدم تناهيه ، فإذا أوجدت العلة الخارجة هذا الجزء . فإن إيجادها له يكون بالاستقلال ، بمعنى أن هذا الجزء مع كونه معلولاً للخارج لايكون معلولاً لجزء من الجملة ، وإلا لزم توارد علتين على معلول واحد ، فلم يكن الخارج مستقلاً بالإيجاد فاذا كان الخارج هو المستقل بإيجاد ذلك الجزء ، فقد لزم الخلف، حينئذ، من وجهين في الدعوى القائلة بإمكان تسلسل العلل والمعلولات . أما الوجه الأول ؛ فلكون الجزء المستند إلى العلة الخارجة معلولاً لها وليس معلولاً لجزء من الجملة المتسلسلة، وقد فرض في التسلسل، أن كل واحد من آحاد السلسلة مستند إلى غيره إلى نهاية، هذا خلف.اما الوجه الثاني؛ فلأنه باستناد ذلك الجزء إلى العلة الخارجة تعين انقطاع السلسلة ، لأنه لم يستند إلى علة داخلة في الجملة ، فتعين أن يكون طرفاً ، فتكون السلسلة متناهية . وهذا خلاف المفروض من عدم تناهيها ، فالتسلسل إذن محال ، لأن وجود الشيء إذا استلزم عدمه ، كان محالاً (١).

هكذا أثبت السعد استحالة تسلسل العلل والمعلولات في هذا الوجه .

الوجه الثاني : دلل السعد في هذا الوجه على بطلان التسلسل ببرهان التطبيق ، الذي قال عنه إنه يعـــول عليه في كل مايدعي تناهيه(٢).وهو أن

(١) انظر : شرح المقاصد : ج١ص١٦٥شرح المواقف : ج١ص٥٣٦،٥٣٧.

(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٦٧.

تفرض من المعلول الأخير - المحض - إلى غير النهاية سلسلة، وتفرض ، أيضاً، مما قبل المعلول الأخير ، بواحد مثلاً ، سلسلة أخرى إلى مالايتناهى ، ثم نطبق بين أفراد السلسلتين ، بأن يجعل الجزء الأول من السلسلة الأولى بإزاء الجزء الأول من السلسلة الثانية ويجعل الثاني بإزاء الثاني، وهكذا أبداً، يجعل كل فرد من السلسلة الأولى بإزاء الفرد الذي يقابله من السلسلة الثانية، فإن حصل بإزاء كل جزء من السلسلة الأولى التامة، جزء من السلسلة الثانية الناقصة ، لزم تساوي الكل والجزء ، أو مساواة الناقص للزائد، وهو محال، وإن لم يقع بإزاء كل جزء من الأولى التامة، جزء من الثانية الناقصة، أي بأن وجد جزء من الأولى ليس بإزائها جزء من الثانية لزم انقطاع الثانية الناقصة بالضرورة ، فهي إذن متناهية، ويلزم من تناهي الثانية تناهي الأولى ، أيضاً، لأنها لاتزيد عليها إلا بمتناهي، وهو واحد فقط، والزائد على المتناهي بقدر متناهي ، متناهي (١) .

وقد اعترض على هذا الدليل باعتراضات عدة ، إما بنقض أصل الدليل إجمالاً ، وإما بنقض المقدمة القائلة بأن إحدى السلسلتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم انقطاعها، تفصيلاً .

أما نقض أصل الدليل :

فأولا : بمراتب الأعداد ، فمع كونها غير متناهية ، لكن يجري فيها هذا الدليل فيلزم تناهيها ، هذا خلف .

---

(١) شرح العقائد النسفية : ص٢٨ بتصرف، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٩/أ ، شرح المقاصد : ج١ص١٦٧، ١٦٨بتصرف . وانظر ، ايضاً ، المباحث المشرقية : ج١ص٦٠٢ ، المطالب العالية :ج١ص١٥١ ، ١٥٢ ، الأربعين في أصول الدين: ص٨٣ نهاية الأقدام : ص٢٤ ،٢٥ ، الجلال الدواني على العقائد العضدية : ج١ ص ١١٧ ومابعدها ، شرح المواقف : ج١ص٥٤٠ ، لباب العقول : ص٨٩،٩٠ ، غاية المرام : ص٩ ، الذخيرة : ص ٢٠ وانظر صورة هذا الدليل عند الكندي في كتابه إلى المعتصم بالله : ص ٩١ ومابعدها .

وثانياً : بمعلومات الله ، تعالى ، ومقدوراته وهي غير متناهية ، فيلزم من فرض أعمال برهان التطبيق فيها تناهيها ، وهو باطل .

وثالثاً : بالحركات الفلكية ، فيلزم تناهيها بهذا البرهان ، مع كونها غير متناهية عند الفلاسفة .

وقد أجاب السعد عن النقض بمراتب الأعداد ، بأنا قد خصصنا هذا الحكم - أي برهان التطبيق - فيما دخل تحت الوجود ، سواء كانت مجتمعة كسلسلة العلل والمعلولات ، أوْلا،كالحركات الفلكية ، فلا يرد النقض بالأعداد، لأنها من الاعتبارات العقلية ، التي لاتحقق لها في الخارج ، ولايدخل في الوجود من المعدودات إلا ماهو متناهي .

وأجاب عن **الثاني** : وهو عدم تناهي معلومات الله تعالى ، ومقدوراته، بأن المقصود من عدم تناهيها أنها لاتنتهي إلى حد لايكون فوقه معلوم أو مقدور ، لابمعنى أن مالايتناهى منها متحقق في الوجود ، وداخل تحته ، فإن ذلك محال .

وأجاب عن **الثالث**، مع كونه لايعتقده، لما سيأتي فيما بعد(١)، وذلك قصراً منه لبرهان التطبيق هنا على إبطال التسلسل فيما له وجود مجتمع وبينه ترتيب طبيعي، وهو التسلسل في العلل والمعلولات. فأجاب عنهم بأن حركات الأفلاك المتعاقبة لايستلزم برهان التطبيق تناهيها ، لأن الفلاسفة يرونها متعاقبة غير مجتمعة في الوجود، فليس بينها ترتيب لاطبعاً ولاوضعاً وهم قد منعوا التسلسل فيما هو موجود مجتمع في الوجود وبينه أحد الترتيبين السابقين(٢) .

وقد رد السعد على اعتراض قوي أورد على ماسبق ، وهو أن ماسبق من إجابات يدل على تخصيص الحكم ببعض الأفراد، ومعلوم أن التخصيص في الأدلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها . والمتخلف مع صدق

---

(١) انظر

(٢) الاعتراضات السابقة مع الردود في شرح المقاصد : ج١ ص ١٦٨ بتصرف ، شرح العقائد النسفية : ص ٢٨،٢٩ بتصرف .

الدليـــل عليه، هو مراتب الأعداد، ومعلومــات الله ومقدوراته ، والحوادث المتعاقبة ، كحركات الأفلاك . فأجاب الســـعد بأن معنى تخصيص الحــكم أن الدليل لايجري في صور النقض،بل يختص بما عداها (١).

أي أن موجب التخصيص لا لمجرد الدعوى ، بل لأن وضع الدليل لايصلح إلا فيما هو اختص به ، وهو عند السعد ، كل مادخل تحت الوجود.

مامضى كله يتعلق بنقض أصل الدليل،ولنا إليه عودة مع السعد ، بعد ذكر الوجه الثاني من النقض ، وهو نقض المقدمة القائلة ، بأن إحدى السلسلتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم انقطاعها ، ونقضها بأكثر من وجه، أما **أولاً** فلأنه منقوض بالتطبيق بين سلسلتي مراتب الأعداء ، حيث إحداهما مفروضة مثلاً من الواحد والأخرى من الأثنين ، فالحاصل من تضعيف الواحد مراراً غير متناهية أكثر(٢) من تضعيف الاثنين مراراً غير متناهية ، اي تضعيف الاثنين أنقص ، ومع ذلك فهو غير قادح في لاتناهيها .

أما **ثانيا** : فلأن مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته ، لاختصاص القدرة بالممكنات ، وشمول العلم للمكنات والممتنعات ، فمع كون سلسلة المقدورات أنقص من سلسلة المعلومات فهو غير قادح في لاتناهيها .

أما **ثالثاً** : فلأن دورات زحل أقل من دورات القمر ، ضرورة ـ مع لاتناهيها عند الفلاسفة .

وحاصل الاعتراض في الوجوه الثلاثة أنه من الممكن أن يقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة مع عدم التسليم بتساويهما ، فإن ذلك كما يكون للتساوي ، فقد يكون لعدم التناهي ، وعلى فــرض أنه سمي هذا الأمر

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٦٨ بتصرف .

(٢) جاء في شرح المقاصد : ج ١ ص ١٦٨ : « أقل» ولعله تصحيف ، وانظر أشرف المقاصد : ج ١ ص ٣٧٥

تساوياً ، فغير مسلم استحالة ذلك - أي التساوي - فيما بين التامة والناقصة ، بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي ، وإنما يستحيل ذلك - اي التساوي - في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد إحداهما فوق عدد الأخرى،وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين ، وإن نقصت من إحداهما ألوف(١). وقد اكتفى السعد في الجواب أن قال : « وقد يجاب ... بدعوى الضرورة في أن كل جملتين إما متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة والنقصان، وأن الناقصة يلزمها الانقطاع (٢) .

هذا كل مايتعلق ببرهان التطبيق الذي ساقه السعد للتدليل به على امتناع التسلسل فيما دخل تحت الوجود - بصفة عامة - وفي العلل والمعلولات بصفة خاصة . غير أن السعد ، رحمه الله تعالى ، قد أَخَّر رأيه في نقض أصل هذا الدليل ، فقد ذكر مايفيد ضعف هذا الدليل بوجه عام، إذ قال مانصه : «والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك ، إنما هو بحسب العقل دون الخارج ، فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل ، بأنه لابد أن يقع بإزاء كل جزء جزء أَوْلا يقع فالدليل جار في الأعداد وفي الموجودات المتعاقبة ، والمجتمعة المترتبة ، وغير المترتبة ، لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل ، وإن لم يَكْتفِ ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل ، لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة ، فضلا عما عداها ، لأنه لاسبيل للعقل الى ذلك فيما لايتناهى من الزمان.»(٣) .

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٦٨ بتصرف .
(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٦٨ .
(٣) المرجع السابق : ص ١٦٩ .

فأبان السعد في كلامه هذا عن ضعف هذا الدليل ، الذي قال عنه سابقاً بأنه عليه التعويل.ولنا مع هذا الدليل وقفة في مبحث النقد.

الوجه الثالث من أوجه بطلان التسلسل : الاستدلال بما يسمى ببرهان تكافىء المتضايفين على بطلان التسلسل حيث قال السعد : « لما اشتملت السلسلة على معلول محض لزم اشتمالها على علة محضة ، تحقيقاً لتكافؤ المتضايفين، فينقطع » (١).

بمعنى انه لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولات على عدد العلل بواحد ، وهو المعلول المحض ، وهذه الزيادة باطلة ، وذلك لضرورة تكافؤ العلية والمعلولية ، أي بأن يكون في مقابل كل علة معلول، فإذا حصل هذا التكافؤ بأن كان بإزاء كل علة معلول ، فقد انقطعت السلسلة ، إذ لايتحقق التكافؤ إلا بأن تكون هناك علة بلا معلولية في الجانب المفروض أنه غير متناهي ، ضرورة أن في الجانب المتناهي معلولية بلا علية ، فعلى هذا تنقطع السلسلة وذلك لأن المعلول الأخير - المحض - يشتمل على معلولية محضة ، وكل مما فوقه يشتمل على علية ومعلولية، فلو لم تنته السلسلة إلى مايشتمل على علية محضة لزم وجود معلولية بلا علية (٢) .

وذكر السعد اعتراضاً واحداً على هذا الدليل ، وهو أن المكافىء لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه مباشرة ، بلا وسط ، لاعلية العلة المحضة ، حتى يلزم انقطاع السلسلة .

وأجاب عنه بأن هذا صحيح ، إلا أن المراد أنه لابد أن يكون بإزاء كل معلولية علية ، وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة (٣).

الوجه الرابع من أوجه بطلان التسلسل : وهو يقوم على التطبيق بين جملة العلية المعزولة من السلسلة وجملة المعلولية ، المعزولة هي أيضاً ، من

---

(١) المقاصد : ج ١ ص ١٦٩ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة : ٩/أ.

(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص١٦٩ ، بتصرف ، وانظر هذا البرهان في : شرح المواقف : ج ١ ص ٥٤٦ ، الذخيرة : ص ١٨ ، شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية مع حاشية الكلنبوي : ج ١ص١١٠.

(٣) انظر الاعتراض مع جوابه في : شرح المقاصد : ج ١ ص ١٦٩ .

السلسلة ، وذلك بعد عزل المعلول المحض ، الأخير وتوضيح ذلك أن آحاد السلسلة التى فوق المعلول المحض متعددة باعتبار وصفي العلية والمعلولية، إذ الشيء من حيث إنه علة مغاير لنفسه من حيث إنه معلول ، فإذا أفرزنا جملتي العلل والمعلولات ، مما فوق المعلول الأخير ، كلاً على حدة ، فقد تحصلت عندنا حينئذٍ ، جملتان متغايرتان بالاعتبار ، إحداهما العلل ، والأخرى المعلولات ، فإذا طبقنا ينهما لزم منه زيادة وصف العلية ، لضرورة سبق العلة على المعلول ، فإن كل علة لاتنطبق على معلولها الذي في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة ، وذلك بسبب خروج المعلول الأخير، لعدم كونه مفروضاً للعلية ، وحينئذٍ يلزم زيادة مراتب العلل بواحدة ، وإلا بطل السبق اللازم للعلة ، ومعنى زيادة مرتبة العلية ، أن توجد علة لاتكون معلولا ، وفي هذا إيذان بانقطاع السلسلتين(١).

الوجه الخامس : وهو مبني على كون سلسلة العلل والمعلولات الغير متناهية منقسمة إما إلى متساويين فتكون زوجاً ، أو إلى غير متساويين فتكون فرداً، وكل زوج فهو أقل بواحد من فرد بعده ، وكل فرد فهوأقل بواحد من زوج بعده ، وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة ، كيف لا وهو محصور بين حاصرين ، هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده(٢).

وربما يعبر هم هذا الدليل بصورة أخرى ، فيقال ، كل عدد فهو قابل للزيادة، فيكون أقل من عدد ، فيكون متناهياً (٣) .

وقد ذكر السعد الاعتراض على هذا بعدم التسليم أن كل مالاينقسم بمتساويين فهو فرد ، وإنما يلزم لو كانت السلسلة متناهية ، لأن الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي (٤) .

---

(١) شرح المقاصد: ج ١ ص١٦٩ ، ١٧٠ بتصرف يسير . وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٩/أ.

(٣،٢) شرح المقاصد: ج ١ص١٧٠بتصرف يسير، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٩/أ، وانظر: الصحائف الإلهية: ص١٤٧،١٤٨، المطالب العالية : ج ٤ص٢٥١.

(٤) شرح المقاصد : ج١ ، ص ١٧٠.

أما الصورة الأخرى لهذا الدليل فقد اكتفى السعد بقوله : في الاعتراض عليه : « والمنع ظاهر » (١) وهو ظاهر لأن اللامتناهي لايقبل الزيادة بحيث يكون أقل ، وكيف يوصف بالقلة وهو لامتناهي .

الوجـــه السادس : وهو يقوم على فكرة التناهي بين المعلولات والعلل، ثم الحكم على السلسلة كلها بالانتهاء ، وهذا نص السعد : « إن مابين هذا المعلول ، كالمعلول الأخير وكل من علله البعيدة ، الرافعة في السلسلة متناه، ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين ، وهذا يستلزم تناهي السلسلة، لأنها حينئذ لاتزيد على المتناهي إلا بواحد بحكم الحدس ، فإنه إذا كان مابين مبدأ المسافة وكل جزء من الأجزاء الواقعة فيها لايزيد على فرسخ ، فالمسافة لاتزيد على فرسخ إلا بجزء هو المنتهى، إن جعلنا المبدأ مندرجاً ، على ماهو المفهوم من قولنا سني مابين خمسين إلى ستين ، وإلا فبجزئين(٢) .

وقوله « وإلا فبجزئين » يعني به إن لم نجعل المبدأ مندرجاً في الجملة المحصورة كانت الزيادة على الجملة بجزئين ، وسواء دخل المبدأ أو لم يدخل فإن المراد من الدليل قد تحقق وهو كون مازاد على الجملة متناه ، سواء كان جزءاً واحداً أو جزئين ، والزائد على المحصور المتناهي بمتناهي متناهي ، وبه يتم الدليل .

وقد لاحظ السعد هذا الدليل فحكم بأنه يصلح للنظر وإصابة المطلوب، دون أن يصلح للمناظرة وإلزام الخصوم ، وذلك لقيام الدليل على الملاحظة الحدسية ، وهي قد لايسلم بها الخصم ، بل له أن يمنعها لأن هذا الحصر والتناهي بين المعلول وعلله البعيدة المستفاد من الحدس إنما يلزم لو كان مراتب مابين المعلول وعلله الرافعة البعيدة محصوراً ومتناهياً بالفعل ، كما في المسافة ، وأما على تقدير لاتناهيها ، كما في السلسلة ، فلا يسلم حصرها ، ولو سلم حصر مابين المعلول وعلله البعيدة فلا يستلزم ذلك تناهي السلسلة ، لأن كون السلسلة مشتملة على آحاد متناهية لايستلزم تناهيها بالفعل ، لذلك

---

(١) شرح المقاصد : ج١ ، ص ١٧٠.

(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٧٠، وانظر : الصحائف الإلهية : ص ١٤٨ ، شرح المواقف : ج ١ ص٥٤٤، ٥٤٥.

عقب السعد على هذا الدليل ، مشيراً إلى منشأ الدليل بأنه يقوم على هذه الفكرة لذلك قال : « قد تبين الاستلزام بأن المتألف من الأعداد المتناهية لايكون إلا متناهياً ، وهو في غاية الضعف ، لأنه إعادة للدعوى »(١) .

وقد أنهى السعد كلامه على هذا الدليل بأنه من قبيل الاستدلال بثبوت الحكم، وهو التناهي ، لكلٍ - أي كل جزء- على ثبوته للكل - وهو السلسلة الممتدة - وهو باطل (٢).

الوجـــه الســـابـع :- وهذا الدليل مبني على فكرة تألف أجزاء السلسلة اللامتناهية من العلل والمعلولات على عدة ألوف ، تكونت هذه الألوف من اجتماع آحاد الجملة اللامتناهية ، ثم فرض أن عدة الألوف هذه إما مساوية لآحاد الجملة أو أكثر أو أقل ، ثم بيان بطلان كونها مساوية أو أكثر فليس إلا أن تكون أقل ، وإذا حصل كونها أقل، فقد بأن أن الآحاد لاتزيد عليها إلا بمتناه ، فتكون الجملة متناهية ، وهذا خلاف المفروض من كونها لامتناهية وإليك تصوير السعد لهذا الدليل ، قال : « لو وجدت سلسلة ، بل جملة غير متناهية ، سواء كانت من العلل والمعلولات أو غيرهما ، مجتمعة أو متعاقبة فهي لامحالة تشتمل على ألوف ، فعدة الألوف الموجودة فيها إما أن تكون مساوية لعدة آحادها أو أكثر ، وهو ظاهر الاستحالة ، لأن هذه الآحاد يجب أن تكون ألف مرة مثل عدة الألوف ، لأن معناها أن يأخذ كل ألف من الآحاد واحداً، حتى يكون عدة مائة ألف، مائة ، وإما أن يكون أقل، وهو أيضاً، باطل لأن الآحاد حينئذٍ تشتمل على جملتين، إحداهما بقدر عدة الألوف، والأخرى بقدر الزائد عليها ، والأولى - أعني الجملة التى بقدر عدة الألوف، إما أن تكون من الجانب المتناهي، أو من الجانب الغير متناهي ، وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة ، هذا خلف . وإن كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعاً فيحصل جانب متناهي ، فيأتي الترديد . أما لزوم التناهي على التقدير الأول - وهو كون عدة الألوف من الجانب المتناهي - فلأن عدة الألوف متناهية ، لكونها محصورة بين حاصرين ،

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٧٠ .

(٢) انظر المرجع السابق ، نفس الصفحة .

وهما طرف السلسلة، والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية، وهو الزائد على عدة الألوف، وإذا تناهت عدة الألوف تناهت السلسلة، لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة من الألوف، والمتألف من الجمل المتناهية الأعداد والآحاد متناه بالضرورة. وأما على التقدير الثاني-وهو كون عدة الألوف من الجانب اللامتناهي- فلأن الجملة التى هي بقدر الزائد على عدة الألوف تقع في الجانب المتناهي، وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الألوف، وهي أضعاف عدة الألوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة، فيلزم تناهي عدة الألوف بالضرورة، ويلزم تناهي السلسلة لتناهي أجزائها عدة وآحاداً على مامر» (١).

وقد اعترض السعد على هذا الدليل بأنه يرد عليه منع المقدمة القائلة بأن عدة الألوف إما مساوية لآحاد السلسلة ، أو اكثر أو أقل ، لأن التساوي والتفاوت بالقلة والكثرة من خواص المتناهي .

كما يرد عليه بأنه إن أريد بالتساوي مجرد أن يقع بإزاء كل جزء من هذا جزء من ذلك ، فهذا التساوي لايسلم بأنه مستحيل فيما بين الجملتين - عدة الألوف والآحاد - كما يحصل ذلك بين الجملة التى تبدأ من الواحد إلا مالايتناهى ، وبين الجملة التى تبدأ من العشرة إلى مالا يتناهى ، فكون أحدهما أضعاف الأخرى لاينافى التساوي الذي هو بهذا المعنى ، لأنهما غير متناهيين .

كما يرد على المقدمة القائلة بأن الجملة الأقل يجب أن تكون منقطعة المنع، فإن السلسلة إذا كانت غير متناهية، كان بعضها الذي من الجانب الغير متناهي، أيضاً، غير متناهٍ، وكذا عدة ألوفها، أو مئاتها، أو عشراتها (٢) .

ثم ختم السعد اعتراضه على هذا الدليل بقوله : « وحديث الجملتين وانقطاع أولاهما بمبدأ الثانية كاذب » (٣) لأن الانقطاع من خواص المتناهي، فلم حكمت على عدة الألوف وعلى عدة الآحاد - سواء كانا من الجانب المتناهي أو اللامتناهي - بالانقطاع ، ولم فرضت مبدأ الانقطاع ، أصلاً ، وهي سلسلة لامتناهية .

---

(١) شرح المقاصد: ج ١ص١٧١ بتصرف يسير، وانظر: الصحائف الإلهية: ص ١٤٥
(٢) الاعتراضات من شرح المقاصد : ج ١ ص ١٧١ بتصرف .
(٣) المرجع السابق : نفس الصفحة .

هذه هي الأوجه السبعة التى أوردها السعد ، لإبطال التسلسل ولنا معه وقفة في مبحث النقد ، إن شاء الله تعالى ، وإلى هنا نكون قد انتهينا مع السعد في عرض تفاصيل دليل الإمكان، غير أن السعد ، رحمه الله تعالى ، قد أورد دليلين آخرين في الاستدلال على وجود الله تعالى مستفادين من هذا الدليل ، كلاهما له صلة بهذا الدليل من حيث ابتناؤهما على فكرة الإمكان، لكن أحدهما ينفصل عن الدليل (الأم) من حيث عدم افتقاره إلى فكرة امتناع الترجيح بلا مرجح ، والآخر ينفصل عنه من حيث عدم افتقاره إلى فكرة ابطال الدور والتسلسل .

لكن السعد اعترض عليهما ، كما سيأتي ، وأبان بانهما لايخرجان عن الدليل (الأم) فلنذكر هذين الدليلين ،ولنبين طريقة السعد في إرجاعهما إلى أصلهما .

الاستدلال بدليل الإمكان دون الحاجة إلى فكرة امتناع الترجيح بلا مرجح :-

قال السعد : « وتوهم بعضهم أنه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لايتوقف على امتناع الترجيح بلامرجح ، بان يقال : لابد أن يكون في الموجودات موجود لايفتقر إلى الغير دفعاً للدور والتسلسل ، ولا معنى للواجب سوى هذا» (١) .

بمعنى أن الموجودات لو لم تشمل على الواجب بذاته لامتدت سلسلتها إلى مالا يتناهى أو دار ، وكلاهما باطل ، لأن معنى الواجب بذاته أنه الغني عن غيره في وجوده ، أو ماكان وجوده منه لامن غيره ، فلو لم تشتمل السلسلة عليه لدارت أو تسلسلت ، لأنها ممكنة ، وكل ممكن فهو متوقف في وجوده على غيره ، هكذا دواليك إلى ملايتناهى .

وبمعنى آخر أننا إذا لم نقل بثبوت واجب الوجود لاستمرت سلسلة الممكنات فيما لايتناهى أو دارت، ولما قام الدليل على بطلان الدور والتسلسل ، فلا بد أن تنتهي السلسلة إلى موجود لايفتقر إلى الغير، وهذا هو معنى الواجب .

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٥٧.

ويلاحظ أن هذا الدليل يفتقر إلى إبطال الدور والتسلسل فقط، دون التطرق إلى حديث امتناع الترجيح بلا مرجح .

وقد ضعف السعد هذا الدليل بناءً على أن مجرد الاستغناء عن الغير لايقتضي كون الشيء واجباً ، يمتنع عليه العدم، إلا بعد التسليم ببطلان الترجيح بلا مرجح، إذ لو لم يسلم بهذه القاعدة لجاز أن يكون هذا المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم أخرى لمجرد الاتفاق، لا لذاته ولا لغيره(١).

فإذن حاصل هذا الرد أن هذا الدليل يرجع إلى الدليل (الأم) لأن فكرة الاستغناء عن الغير إن لم تقم على دليل امتناع الترجيح بلا مرجح ، فقد بطل الإستدلال بهذا الدليل ، إذ من الجائز أن يحصل المستغني عن الغير اتفاقاً ، لا لذاته ولا لأمر خارج ، وإن قام الدليل عليه فقد رجع إلى أصله.

الاستدلال بدليل الإمكان دون الحاجة إلى بطلان الدور والتسلسل-

وقد ذكر السعد في هذا الدليل أكثر من وجه من وجوه الاستدلال ، وأجاب عنها ، حيث قال في **الوجه الأول** : « ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لايفتقر إلى إبطال الدور والتسلسل ،وذلك وجوه ، الأول : لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت بأسرها ممكنة ، فيلزم وجود الممكنات لذواتها، وهو محال (٢) » .

وقد اجاب السعد عن هذا الوجه من الاستدلال بأن وجود الممكن من ذاته إنما يلزم إن لم تمتد سلسلة الممكنات ، بحيث يكون كل ممكن مستنداً إلى ممكن قبله لا إلى نهاية ، وهذا هو معنى التسلسل (٣) . فإن لم يقم الدليل على إبطال التسلسل ومنعه ، فللخصم أن يحصر الوجود في الممكن باعتبار تسلسل آحادها في العلة والمعلولية إلى مالا يتناهى ، ولا يستلزم التسلسل وجود الممكن من ذاته على هذا المعنى .

---

(١) انظر شرح المقاصد : ج ٢ ص ٥٧.

(٢) شرح المقاصد:ج٢ص ٥٧ ، والوجه الأول هذا من استخراج عضد الدين الابجي، شيخ السعد، انظره في المواقف مع شرحه :ج ٣ ص٩، وهو المسلك الرابع.

(٣) انظر شرح المقاصد : ج ٢ ص ٥٧ ، ٥٨ .

الوجه الثاني : قال : « مجموع الممكنات - أعني المأخوذ بحيث لايخرج عنه واحد منها - ممكن بالطريق الأولى ، وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل ، أي مستجمع لجميع شرائط التأثير ، وفاعل مجموع الممكنات لايجوز أن يكون نفسها، وهو ظاهر، ولا كل جزء منها، وإلا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد ، مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله ، ... ولا بعض الأجزاء منه ، أما أولاً فلأنه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله ، وأما ثانياً فلأنه معلول لجزء آخر ، فلا يكون مستقلاً بالفاعلية ، وأما ثالثاً ، فلأن كل جزء فرض كونه مستقلاً بفاعلية ذلك المجموع فعلته أولى بذلك ، لكونه أقدم وأكثر تأثيراً أو أقل احتياجاً ، فلا يتعين شيء من الأجزاء لذلك ، فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجاً عنها ، والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجباً بالضرورة (١).

وقد أجاب عنه بأن هذا أول الأدلة المذكورة لبطلان التسلسل (٢) وهي طريقة السبر والتقسيم المذكورة سابقاً لإبطال القول بتسلسل العلل والمعلولات، وقد سبق الكلام عليها هناك فلا حاجة إلى إعادتها هنا .

الوجه الثالث :وهو قريب من الوجه السابق ، وخلاصته أن مجموع الممكنات ممكن ، وكل ممكن له علة بها يجب وجوده ، والعلة التى بها يجب وجوده لايجوز أن يكون بعضاً من المجموع ، لأن كل بعض يفرض للعلية فله علة فوقه يفتقر إليها ، فلا يكون المجموع واجب الوجود بالنظر إلى هذا البعض . فليس إلا أن يكون علة المجموع خارجاً عنها وهو الواجب.

وبمعنى آخر أنه لما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم ، قرر السعد هذا الدليل من وجه آخر ، حيث قال : « لابد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها - أي يجب وجودها - بالنظر إلى وجوده ، ولاشيء من

---

(١) المرجع السابق : ج ٢ ص ٥٨ بتصرف يسير . وهذا الدليل من استخراج صاحب التلويحات ، شهاب الدين السهروردي ، كما نص على ذلك الشريف الجرجاني في شرحه على المواقف ، انظره ج ٣ ص ٥ ، وهو المسلك الثالث .

(٢) انظر ص ٤٢٤ ومابعدها .

وقد رد السعد هذا الوجه من الاستدلال على وجود الواجب - والمفترض أنه مبني على الاستغناء عن بطلان الدور والتسلسل - بأنه يرجع إلى بعض أدلة بطلان التسلسل (٢) . وهذا الجواب في الحقيقة ، رد لهذا الدليل إلى اصله وأنه من ادلة بطلان التسلسل ، غير أنه رد من وجه آخر مبني على فرض كونه دليلاً لاثبات واجب الوجود - حيث رد المقدمة القائلة بأنه يجب أن يكون لجملة الممكنات فاعل مستقل خارج عنها بها يجب وجوده ويمتنع عدمه ، مالم يقم على بطلان التسلسل ، حيث قال: «وورود المنع بأن مابعد المعلول المحض لا إلى نهاية كذلك، أي يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه»(٣) .

فما لم يقم الدليل على التسليم باستحالة التسلسل في العلل والمعلولات فللخصم أن ينازع في هذا الدليل ، بأن آحاد السلسلة الممكنة المتوقف بعضها على بعض لا إلى نهاية - باستثناء المعلول المحض - علة للمجموع، بها يجب وجوده ويمتنع عدمه ، فلا حاجة حينئذٍ إلى علة خارجة واجبة الوجود . فإذن لابد حتى يصح الدليل أن يقوم على بطلان التسلسل .

الوجه الرابع :- قال السعد « العلة التامة للحادث المقارنة له في آن حدوثه ، لو لم تكن واجباً أو مشتملاً عليه ، لزم المحال ؛ لأنها لو كانت ممكنة بتمامها ، فإما أن يكون لها علة من خارج فلا تكون تامة ، لاحتياج الحادث إلى تلك العلل الخارجة ، أيضاً ، وقد فرضناها تامة ، هذا خلف ، وإما أن لايكون لها علة من خارج ، وحينئذٍ إما أن يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث ، فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان ، وإما أن يمكن ، فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجحا بلا مرجح »(٤).

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٥٨ بتصرف .

(٣،٢) المرجع السابق : ج ٢ ص ٥٨ .

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص٥٨ بتصرف يسير ، وهذا الوجه من استخراج شمس الدين السمرقندي كما قال ، انظر الصحائف الإلهية له : ص ٣٠٩ وهو الوجه السادس عنده ، وانظر قبله ، أيضاً ، الوجه الثاني ص ٣٠٧،٣٠٦ فهو قريب منه .

وجواب التفتازاني على هذا الوجه غير واضح المعنى(١) وهو قوله : «وفيه - أي في الوجه السابق - نظر ، أما أولاً : فلأن الظرف إن تعلق بوجود العلة، فلا نسلم، على تقدير الامتناع، لزوم الانقلاب، وإن تعلق بالامتناع والإمكان، فلا نُسَلِّم، على تقدير الامتناع، لزوم الترجح بلا مرجح . وقد سبق مثل ذلك في دفع ماتوهم من امتناع الحادث في الأزل ثم إمكانه .

وأما ثانياً : فلأن ماذكر مشترك الإلزام ، لجريانه في العلة التامة المشتملة على الواجب ، وكذا في العلة التامة التي هي تكون نفس الواجب ، لكن بالنظر إلى وجود الحادث »(٢).

فعدم وضوح هذا النص يرجع إلى وقوع التحريف في عبارة السعد، حسب نظري القاصر، كما سأوضحه ، بعد قليل ، وهذا الخلل حاصل في الاعتراض الأول ، أما الثاني فسليم . والغرض من هذا التحقيق فهم رد السعد فهما سليماً صحيحاً .

فهذا النص يشتمل على ردين ؛ الأول : منع النتيجة - وهو لزوم الانقلاب، والترجيح بلامرجح في كلا الاحتمالين الامتناع ، والإمكان ، بالنسبة للعلة التامة الممكنة، التي ليس لها علة من خارج،أي منع الانقلاب على فرض امتناع العلة التامة الممكنة قبل الظرف - وهو آن التعلق بالحادث - ومنع الترجيح بلامرجح على فرض إمكان العلة التامة الممكنة ، قبل الظرف- وهو آن التعلق بالحادث . وبمعنى آخر أنا إذا فرضنا العلة التامة ممكنة ، فلها حالتان : إما امتناع قبل آن التعلق بالحادث، أو إمكان قبل هذا الآن ، فيلزم على الأول الانقلاب ، ويلزم على الثاني الترجيح بلامرجح ، وكلاهما با طل ، والمراد من الجواب منع هذين اللازمين . الثاني : النقض الإجمالي للدليل المقام لإبطال استغناء العلة التامة الممكنة عن العلة الخارجية .

---

(١) يبدو عدم وضوح النص راجع إلى النساخ،بدليل أن النسخة المطبوعة في استانبول تختلف تماماً عن النسخة التى حققهاد/عميرة وعن النسخة المخطوطة في مكتبة عارف حكمت.انظر في الفرق بين النسختين في الهامش الآتي.

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٥٩ . هذا النص كما في النسخة المطبوعة في استانبول ، أما النسخة التى حققها د/عميرة ، ج ٤ ص٢٠، والنسخة الخطية التى في مكتبة عارف حكمت : ورقة ١٩٨ فقد جاء فيهما الرد هكذا : «وفيه نظر ، أما أولاً : فلانتقاضه بالجملة المشتملة على الواجب ، والدفع بالدفع ، وأما ثانياً : فلأنا نختار وجود تلك العلة قبل الحادث ممتنع ومعه ممكن دائماً ، ولا انقلاب، وإنما يلزم الانقلاب لو امتنع الحادث وأمكن معه ، على أن الظرف متعلق بالامتناع . وقد سبق مثل ذلك » وقد اخترت نص طبعة استانبول لأنها أقرب إلى صحة النقض . كما هو مبين أعلى .

وبذا يظهر أن نص السعد فيه تحريف ، وتقدير صحته هكذا: «وفيه نظر، أما أولاً فلأن الظرف إن تعلق بوجود العلة فلانسلم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب ، وإن تعلق الظرف بوجود العلة فلانسلم على تقدير الإمكان لزوم الترجيح بلامرجح ، وقد سبق مثل ذلك ..الخ ».

قد سبق أن ذكرت أن نص السعد السابق يشتمل على جوابين ، جواب بمنع اللازم على فرض امتناع وإمكان العلة التامة الممكنة ، قبل آن التعلق بالحادث ، وجواب بالنقض الإجمالي ببيان تخلف الدليل في بعض الصور.

أما الجواب الأول فقد اكتفى السعد في الشق الأول ، وهو منع الانقلاب ، على الإحالة على مسألة متقدمة ، سبق أن تناولها ، وهي مسألة امتناع الحادث في الأزل ، ثم إمكانه، وأما الشق الثاني، وهو منع الترجيح بلا مرجح، فلم يبين وجه امتناع لزوم الترجيح بلامرجح ، على فرض إمكان العلة التامة الممكنة ، قبل آن التعلق بالحادث .

وأما الجواب الثاني فقد اكتفى فيه ، أيضا ، ببيان جريان الدليل السابق في العلة التامة المشتملة على الواجب ، وكذا العلة التامة ، التي هي نفس الواجب ، لكن بالنظر إلى وجود الحادث ، دون أن يفصل مراده ، ويبين كيفية جريان الدليل فيه ، لينتقض الدليل .

وهذا بيان مراد السعد من ذينك الجوابين ، حسب فهمي القاصر:

أما الشق الأول من الجواب ، وهو منعه لزوم الانقلاب ، على فرض امتناع العلة التامة الممكنة، قبل آن التعلق بالحادث ، فقد أحالها على مسألة الحادث في الأزل ثم إمكانه ، حيث قال هناك، عند حديثه عن الانقلاب - الذي هو زوال مابالذات : «فإن قيل الحادث ممتنع في الأزل ، لأن الأزلية تنافي الحدوث ، ثم ينقلب ممكنا ، فيما لايزال ... أجيب بأن قولكم «في الأزل» إن كان قيدا للحادث، فلانسلم أنه يصير ممكنا ، فيما لايزال ، بل

الحادث في الأزل ممتنع أزلا وأبدا ، وإن كان قيدا للممتنع ، فلانسلم أن الحادث ممتنع ، في الأزل ، بل هو ممكن أزلا «وأبدا، فأزلية الإمكان ثابتة للحادث ، وإمكان الأزلية منتف عنه دائما، ولاانقلاب ، أصلا.»(١)

فهو ههنا يريد القول أن العلة التامة الممكنة ، التي فرض امتناعها قبل آن ذلك الحادث الذي تعلقت به ، قطعا ، يراد بامتناعها فيما لايتناهى في جانب الماضي ، أي أزلا ، ليتحقق اللازم ، وهو الانقلاب . فيكون تقدير الكلام : العلة الممكنة يمتنع وجودها ، أزلا، إذ لو وجدت للزم الانقلاب من الامتناع الذاتى إلى الإمكان .

وجواب السعد يكشف نصه السابق ، فهو يجيب بأن هناك فرقاً بين إمكان أزلية الممكن أو الحادث ، وأزلية الإمكان للحادث أو الممكن ، فالأول منتف عن الممكن والحادث ، أزلا وأبدا ، والثاني ثابت له ، أزلا وأبدا ، فلاانقلاب ، لأن كون الشيء ممكنا وحادثا هو وصف أزلي له، لا ينفك عنه ، بحال من الأحوال ، فلايلزم الانقلاب عند دخوله في الوجود.

وبذا يعلم أن الشق الأول ، وهو دعوى الانقلاب ، باطل ، لأن الإمكان وصف أزلي ذاتي للممكن ، لايزول عنه البتة ، فدعوى الانقلاب دعوى مردودة، لأنها نفي لما هو ذاتي .

---

(١) شرح المقاصد : جا ص ١١٨

وإذا علم فساد هذه الدعوى لم يبق إلا الجواب عن الشق الثاني ، وهو الإذعان بإمكان العلة التامة الممكنة ، قبل آن التعلق بالحادث ، وادعاء لزوم الترجيح بلامرجح، عند تعلقه بالحادث في ذاك الآن ، وهذا الشق هو الذي يحتاج إلى جواب . والسعد - كما أشرت - اكتفى بمنع اللازم ، دون بيان وجه هذا المنع .

فأقول لعل وجه المنع - عنده - حسب علمي المتواضع - أن علة الحوادث لما كانت ممكنة ، صح كونها موجودة ، وإذا صح كونها موجودة ، لم يمتنع وقوع التسلسل في العلل ، مالم يقم الدليل على بطلانه ، فصح كونها موجودة عن مرجح قبلها في السلسلة ، والمرجح عن مرجح قبله ، هكذا دواليك إلى غير نهاية ، فصدق عدم التسليم بلزوم الترجيح بلامرجح ، على تقدير إمكان العلة الممكنة ، قبل آن تعلقها بالحادث .

وأما الجواب الثاني والذي هو نقض لأصل الدليل ، فبيانه أن اللازم الذي وجب من كون العلة التامة الممكنة ، التي لاعلة لها من خارج ، والتي إما أن يكون وجودها ممتنعا قبل الحادث ، أو ممكنا ، وعلى كلا الفرضين يلزم المحالان المذكوران ، يجري على العلة التامة الواجبة ، أو المشتملة على الواجب ، لكن هذا اللازم يجب لا من جهة العلة ، كما مر ذكره في العلة التامة الممكنة ، بل يجب من جهة الحادث، الذي حدث عن العلة التامة الواجبة ، أو المشتملة على الواجب ، بمعنى أنه يجرى فيه الكلام المذكور ، من كون حدوثه قبل آن حدوثه إما أن يكون

ممتنعاً،أو ممكناً ، فإن كان ممتنعاً لزم الانقلاب ، وإلا لزم الترجح بلا مرجح . ومعلوم أن هذين الوجهين يجريان في الحادث ، لا في القديم ، والمشتمل على القديم ، لذا نبه إليها السعد بقوله في النص السابق : «... لكن بالنظر إلى وجود الحادث »

وبعد فالسعد لم ينبه هنا إلى كيفية إرجاع هذا الدليل إلى الدليل الأم.

وبهذا نكون قد انتهينا من عرض دليل الإمكان كما هو عند التفتازاني ونشرع في الحديث عن دليل الحدوث عنده .

البرهان الثاني :

إثبات وجود الله تعالى بمسلك الحدوث :-

قال التفتازاني في معرض ذكره : « إنه قد ثبت حدوث العالم ، إذ لاشك في وجود حادث ، وكل حادث ، فبالضرورة له محدث ، فإما أن يدور أو يتسلسل ، وهو محال ، وإما أن ينتهي إلى قديم لا يفتقر إلى سبب أصلا، وهو المراد بالواجب »(١) وقد نسبه إلى المتكلمين .

وهذا المسلك يقودنا إلى الحديث عن الاستدلال على حدوث الأجسام عند التفتازاني ،وهي قضية يجزم بها السعد دونما شك أو ارتياب ، وقد استدل عليها بعدة أدلة:

* الدليل الأول علي حدوث العالم :

قال : « المشهور في الاستدلال على حدوث الأجسام أنها لاتخلو عن الحوادث ، وكل مالا يخلوا عن الحوادث فهو حادث ، أما الكبرى فظاهرة ، وأما الصغرى فلوجهين: أحدهما: أن الأجسام لاتخلوا عن الأعراض ، والأعراض كلها حادثة ، ... وثانيهما: أن الأجسام لاتخلوا عن الحركة والسكون ،... ثم كل من الحركة والسكون حادث(٢)» إن هذا النص يدلـــل على حدوث العالم

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٥٧ .

(٢) شرح المقاصد : ج ١ص٣٢٧، وانظر ، أيضاً: تمهيد الأوائل : ص٤١، الداعي إلى الإسلام : ص ١٢٣ومابعدها ، نهاية الأقدام :ص١١ ، المحيط بالتكليف : ص٣٦-٦٠، المواقف مع شرحه للجرجاني : ج ٢ص٤٩١ ، أصول الدين : ص ٥٩، الإرشاد : ص١٧ ومابعدها.

بفكرة حصر أجزاء العالم بالأجسام والأعراض ، والأعراض حادثة ، والأجسام لاتخلوا منها ، فهي حادثة ، أيضاً ، لأن مالايخلو من الحوادث فهو حادث، فإذا ثبت حدوث أجزاء العالم ثبت وجود محدثه، وهو الله تعالى ، لأن كل حادث فله محدث . فهذا النص يقوم على عدة مقدمات لابد من إثباتها، وهذه المقدمات هي : -

المقدمة الأولى :

١- إثبات وجود الحادث ، وتحتها مسألتان :-

أ- إثبات وجود الأعراض ب- اثبات حدوث الأعراض.

المقدمة الثانية :-

٢- اثبات استحالة خلو الأجسام من الحوادث .

المقدمة الثالثة :

٣- إثبات النتيجة (حدوث الأجسام)

المقدمة الرابعة :

٤- إثبات عدم تسلسل الحوادث أزلاً

المقدمة الخامسة :

٥- إثبات حصر العالم بالجواهر والأعراض (الحوادث) .

أما المقدمة الأولى : وهي إثبات وجود الحادث ، فقد تناول السعد بعض مسائلها ، وأهمل الحديث عن البعض الآخر. فمما أهمل الحديث عنها المسألة الأولى ، وهي إثبات وجود الأعراض ولعل إهمال السعد لها مشعر بأنها قضية ضرورية عنده ، وإن لم يشر إلى ذلك ، أيضاً .

وقد قسم الموجود الحادث إلى أعيان وأعراض ، فعرف العين (الجوهر بأقسامه) بأنه المتحيز بالذات ، وعرف العرض بأنه الحال في المتحيز

بالذات (١) ومعنى التحيز بالذات أن يكون غير تابع في تحيزه لتحيز شيء آخر ، ومعنى التحيز بالغير ، أن يكون تحيزه تابع لتحيز شيء آخر ، الذي هو موضوعه ومحله الذي يقومه . فوجود العرض وتحققه الخارجي في ذاته هو وجوده في المتحيز بالذات (الموضوع) (٢) .

أما المسألة الثانية : وهي حدوث الأعراض، فقد برهن عليها السعد بعدة أدلة، حيث قال : « أما الأعراض فبعضها (أي حدوث بعضها) بالمشاهدة، كالحركة بعد السكون ، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض ، وبعضها بالدليل ، وهو طريان العدم ، كما في أضداد ذلك ، فإن القدم ينافي العدم»(٣).

وقال في موضع آخر : « والأعراض كلها حادثة ، إذ لو كانت قديمة لكانت باقية ، بما تقرر من أن القدم ينافي العدم ، والأزلية تستلزم الأبدية ، لكن اللازم باطل ، ... وثانيهما أن الأجسام لاتخلو عن الحركة والسكون ، لأن الجسم لايخلو عن الكون في الحيز ، وكل كون في الحيز إما حركة أو سكون، لأنه إن كان مسبوقاً بكون في غير ذلك الكون فحركة ، وإلا فسكون، ... ثم كل من الحركة والسكون حادث» (٤) .

فالتفتازاني يقرر حدوث الأعراض ، من خلال هذين النصين ، بدليلين :-

الدليل الأول : عدم البقاء ، أو امتناع بقاء الأعراض زمانين .

الدليل الثاني : المشاهدة القاضية بحدوث بعضها كالحركة بعد السكون وعكسه ، والضوء بعد الظلمة وعكسه ، والسواد بعد البياض وعكسه، وغير ذلك .

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٧٣ ، شرح العقائد النسفية : ص ٢٥،٢٣ وانظر : الإرشاد : ص ١٧ ، لمع الأدلة : ص ٧٧ ، أصول الدين : ٣٣ ، تمهيد الأوائل : ص ٣٨ ، لباب العقول : ص ٣٦ .

(٢) شرح العقائد النسفية: ص٢٣، شرح المقاصد : ج ١ ص ١٧٤ ، وانظر : المواقف: ص ٩٧ .

(٣) شرح العقائد النسفية : ص٢٥، ٢٦ .

(٤) شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٢٧ ، ٣٢٨.

وإليك تفصيل هذين الدليلين :-

أما الدليل الأول : فقد استدل عليه بوجهين نسبهما لأهل الظاهر ، وضعفهما . وبوجهين آخرين نسبهما لأهل التحقيق . أما الوجهان الضعيفان ، لأهل الظاهر ، فهما : :

الوجه الأول :أن العرض اسم لما يمتنع بقاؤه، بدلالة مأخذ الاشتقاق، يقال: عرض لفلان أمر، أي معنى لاقرار له(١) وهذا أمر عارض، وهذه الحالة ليست بأصلية، بل عارضة، ولهذا يسمى السحاب عارضاً(٢).

:العرض إذن ، ليس اسماً لما يقوم بذاته ، بل يفتقر إلى محل يقوم به ، إذ ليس في معناه اللغوي ماينبىء عن قيامه بذاته (٣).

وقد ضعف السعد هذا الدليل بناءً على أنه من الأدلة المقامة على امتناع بقاء الأعراض زمانين ، حيث قال : « إن العرض في اللغة إنما ينبىء عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين وأكثر (٤).

لذا فهذا الدليل وإن لم يصلح للاستدلال به على امتناع بقاء الأعراض زمانين ، إلا أنه يصلح للاستدلال به على فناء الأعراض وعدم دوامها .

والوجه الثاني : أن العرض لو بقي ، فإما أن يكون بقاؤه ببقاء محله أو ببقاء آخر ، فعلى الأول يلزم أن يدوم العرض بدوام محله ، وأن يتصف بسائر صفات المحل من التحيز والتقوم بالذات وغير ذلك وهو محال . وعلى الثاني يلزم منه بقاء الأعراض مع فناء محالها ، لأنه لاتعلق لبقاء الأعراض ببقاء محالها (٥).

وقد ضعفه السعد بناءً على أن بقاء الأعراض ببقاء آخر لايستلزم إمكان بقائه مع فناء محالها ، لجواز أن يكون بقاء الأعراض مشروطا ببقاء محالها(٦).

---

(١) انظر : الصحاح : ج٣ص١٠٨٢، المصباح المنير : ج٢ص٤٧٨ وانظر تمهيد الأوائل: ص ٣٨ ، التفسير الكبير : ج١١ص٥

(٢) انظر : معجم مقاييس اللغة : ج ٤ ص ٢٧٨.

(٣،٤) شرح المقاصد : ج١ ص ١٨٠ .

(٥،٦) المرجع السابق : نفس الصفحة .

أما الوجهان اللذان نسبهما لأهل التحقيق فهما :-

الوجه الأول :- أن العرض لو كان باقياً لكان بقاؤه عرضاً قائماً به، وقيام العرض بالعرض محال ، فبقاء العرض محال (١) .

فهذا الدليل مبني على امتناع قيام العرض بالعرض ، وهي مسألة قد استدل عليها السعد، أيضاً، بدليلين نسبهما إلى جمهور المتكلمين ، وهما:-

الأول : أن العرض لايقوم إلا بالمتحيز بالذات ، لأن العرض يكون تابعاً في تحيزه لتحيز المحل الذي يقوم به ، وهذا معنى قيام العرض بالمحل ، فلا بد للمحل أن يكون متحيزاً بنفسه ليصح قيام غيره به ، وهذا غير موجود في العرض ، فلو جاز قيام العرض بالعرض لكان العرض متحيزاً بذاته ، وهذا خلاف المعقول من كون المتحيز بالذات هو الجوهر فقط (٢) .

الثاني : لما كان الحامل للأعراض هو الجواهر ، فعلى فرض قيام العرض بالعرض ، فالمسلم به أنه لابد من الانتهاء أخيراً إلى الجوهر لقيام العرض الذي قام به العرض به ، إذ يستحيل قيام عرض بآخر دون حامل لهما، وهو الجوهر ، إذ يستحيل قيام الأعراض بنفسها ، فعلى هذا قيام بعض الأعراض ببعض ليس بأولى من قيام الكل بالجوهر ، بل قيامها كلها بالجوهر أولى ، لأن الجوهر قائم بنفسه ، وهو أحق وأولى أن يكون محلاً لقيام تلك الأعراض به ، لأنها كلها في حيز ذلك الجوهر (٣) .

---

(١) شرح المقاصد : ج١ ص ١٨٠، شرح العقائد النسفية : ص ٣١ وانظر : المحصل : ص ١٦٢، الصحائف الإلهية : ص ٢٤٨ ، الشامل : ص ١٦٧ ، المواقف وشرحه للجرجاني : ج٢ ص٢٤،٢٥، مطالع الأنظار بهامش شرح المواقف : ج ١ ص ٢٠١

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ١ ص١٧٩، شرح العقائد النسفية : ص ٣١، وانظر ايضاً: المواقف وشرحه للجرجاني : ج ٢ ص ٢١ ، ٢٢ ، طوالع الأنوار وشرحه مطالع الأنظار بهامش شرح المواقف : ج ١ ص ١٩٩ ومابعدها .

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ١ ص ١٧٩ ، وانظر ، أيضاً : الشامل : ص ١٩٧ ، ١٩٨ ، المحصل : ص ١٦١، الصحائف الإلهية : ص ٢٤٦ ، المواقف مع شرحه للجرجاني : ج ٢ ص ٢١ ،٢٢ .

الوجه الثاني الذي نسبه لأهل التحقيق :- فقد قال فيه التفتازاني : « أنه لو بقي - أي العرض - لامتنع زواله ، واللازم ظاهر البطلان ، وجه اللزوم أنه لو أمكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثاً مفتقراً إلى سبب ، فسببه إما نفس ذاته فيمتنع وجوده ، ضرورة أن مايكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد أصلاً ، وإما زوال شرط من شرائط الوجود ، فينقل الكلام إلى زوال ذلك الشرط ويتسلل ، ضرورة أنه يكون لزوال شرط له ، وهلم جرا وإما طريان ضد ، وهو باطل لوجهين:·

أحدهما لزوم الدور ، فإن طريان أحد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر ، وهو موقوف عليه ، فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دوراً.

وثانيهما :أن التضاد والتنافي إنما من الجانبين ، فرفع (١) الطارىء للباقي ليس أولى من دفع الباقي إياه ، بل الدفع أهون من الرفع ، لأن فيما يدفع (٢) قوة استقرار وسابقة ثبات لاتكون فيما يرفع (٣) .

وإما فاعل مختار أو موجب مع شرط حادث ، فيلزم أن يكون له أثر ليصحح أنه مؤثر ، إذ حيث لا أثر لاتأثير ، والعدم نفي محض ، لايصلح أثراً » (٤) .

إن السعد ، وإن كان قد أورد - كما مر - أدلة أهل التحقيق على عدم بقاء الاعراض ، إلا أن ذلك لايعني أنه مسترسل معهم في هذه القضية فإن مما ماورده عن الخصوم في نقض هذين الوجهين ، وتفاصيل مقدماتهما يشعر بضعفهما عنده حيث ذكر أن الوجه الأول ، وهو أن العرض لو كان باقياً للزم قيام العرض بالعرض ، قد رد من جهتين ، **الجهة الأولى** :-

---

(١) في المطبوعة - طبعة محرم أفندي - : « فدفع » وهو خطأ ظاهر ، والتصحيح من نسخة مكتب عارف حكمت الخطية ، ورقة (٨٤) .

(٢) في المطبوعة : «يرفع» والصواب هو مثبت ، مصححاً من نفس النسخة الخطية.

(٣) في المطبوعة « يدفع » وهو ايضاً خطأ ، والتصحيح ، ايضاً ، من نفس النسخة. وينظر، ايضاً، لمعرفة الصواب ما في المواضع الثلاث : شرح المواقف ج ٢ ص ٢٦.

(٤) شرح المقاصد : ج ١ ص١٨٠- ١٨١ ، وانظر ، ايضاً ، : شرح المواقف : ج ٢ ص ٢٥ ومابعدها، الصحائف الإلهية: ص ٢٤٧ ومابعدها ، المحصل : ص ١٦٢، مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار ج١ ص٢٠١ ومابعدها ، أصول الدين : ص٥١

منع الملازمة ، فإنه لايلزم من بقاء العرض ، قيام البقاء به ، إذ البقاء ليس أمراً وجودياً، حتى يقوم بغيره ، بل عبارة عن استمرار الوجود وامتداده إلى الزمان الثاني والثالث (١) ، بمعنى ان البقاء أمر اعتباري يضاف فيه وجود الشيء إلى الزمان الثاني والثالث ، وهكذا .

أما الجهة الثانية فهي في منع انتفاء اللازم ، حيث قال فيه : «إنه لايتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض » (٢) · ومما أورد من اعتراضات الخصوم على الدليل الأول من أدلة امتناع قيام العرض بالعرض -وهو الدليل المبني على أن معنى العرض هو القائم بمتحيز بذاته فلا يصدق ذلك في حق قيام العرض بالعرض ، لأنه ليس بمتحيز بذاته - أن معنى قيام الشيء بالشيء اختصاصه به ، بحيث يصير صفة ونعتاً له . وليس معناه التبعية في التحيز ، كما في قيام صفات الله تعالى به ، إذ ليس الله تعالى بمتحيز (٣).

أما الدليل الثاني - وهو المبني على فكرة أن مرجع الأعراض ، وإن قامت ببعضها ، إلى الأجسام ، فقيام الأعراض به بالأصالة أولى من قيام بعضها ببعض به - فقد أورد اعتراض الخصوم عليه ، أيضاً ، بأن هذا الكلام وإن كان صادقاً ، بمعنى ان مرجع الكل إلى الجوهر ، إلا أنه لايوجب قيام الكل به ، أي بالأصالة ، بل بالتبعية ، فيقوم العرض بالجوهر تبعاً لقيامه بعرض آخر يقوم هو بذاته بالجوهر ، وهذا جائز لجواز أن يكون عرض نعتاً لعرض لا للجوهر ، وذلك مثل نعت السرعة للحركة ، والملاسة للسطح والاستقامة للخط(٤) .

وقد أعقب السعد هذه الاعتراضات بجواب المتكلمين ، بأن تلك الأمثلة المضروبة ليست من قبيل قيام العرض بالعرض ، بل هي إما أمور عدمية أو اعتبارية (٥)

(١) انظر: شرح المقاصد:ج ١ص١٨٠، وانظر أيضاً : شرح المواقف : ج ٢ ص ٢٥.
(٢) المرجع السابق : نفس الجزء والصفحة .
(٣) انظر: شرح المقاصد: ج١ص١٧٩، وانظر أيضاً : المباحث المشرقية : ج١ ، ص ٢٥٦-٢٥٧، الاحائف الالهية ، ص ٢٤٧ شرح المواقف : ج ٢ ص ٢١.
(٤) شرح المقاصد : ج١ ص ١٧٩ ، بتصرف، وانظر، أيضاً شرح المواقف : ج٢ ص ٢٢
(٥) انظر: شرح المقاصد: ج١ ص ١٧٩، وانظر، أيضاً: شرح المواقف: ج٢ ص ٢٢.

أما الوجه الثاني الذي استدل به السعد نقلاً عن أهل التحقيق في مسألة امتناع بقاء الأعراض ، والمبني على فكرة أنه لو بقي العرض لامتنع زواله، فإن الإعتراضات التى اوردها السعد عليه من ثلاث أوجه ، الوجه الأول بنقضه والثاني بقلبه والثالث بحله .

أما النقض ، فلأن ماذكر في الدليل يلزم في الجسم أيضاً ، فيلزم أن لاتبقى الأجسام فيقال : لو بقي الجسم لامتنع زواله .

ثم ذكر أن هذا الدليل أثر في بعض المتكلمين ، فذهب النظام إلى انتفاء ملزوم هذا الدليل لانتفاء لازمه ، فقال بزوال الأجسام ، وعدم بقائها، وأنها في تجدد مستمر كالأعراض ، لاتبقي زمانين،(١) وعكس الكرامية، فقالوا بثبوت اللازم لثبوت الملزوم، فقالوا الضرورة قاضية ببقاء الأجسام ، والتزموا عدم فنائها (٢) .

وقد دفع السعد هذا الاعتراض بناءً على بقاء الأجسام ، وبيان طريقة ورود الفناء والزوال عليها عند المتكلمين ، حيث ذهبت المعتزلة إلى أن الله تعالى يخلق في الجسم عرضاً منافياً للبقاء هو الفناء (٣). وعند الأشاعرة ينعدم الجسم بأن ينقطع تجدد مالزمه من الأعراض ، بأن لايخلقه الله تعالى . لأن بقاء الجسم عندهم مشروط بوجود العرض فيه (٤) .

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٨١ ، ص ٣١٩ ، وانظر رأي النظام في : - المحصل : ص ١٨٨ ، شرح المواقف: ج ٢ ص ٢٩ ، ،ص ٤٩٦ .

(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٨١، ص ٣١٩، وانظر رأي الكرامية في : المحصل :ص ١٩٤ ومابعدها ، شرح المواقف : ج٢ ص٣١، ص ٤٩٦. والكرامية كما تذهب إلى بقاء الأجسام، كذا تذهب إلى بقاء الأعراض، انظر: أصول الدين : ص٥٠ .

(٣) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٨١ ، وانظر مذهبهم في طريقة زوال الأجسام في : مقالات الإسلاميين : ص ٣٦٦ حيث نقل الأشعري أقوال بعض كبار شيوخهم في أن الفناء عرض · شرح المواقف : ج ٢ ص ٣٠ ، ٣١ .

(٤) شرح المقاصد : ج١ ص ١٨١وانظر مذهبهم في : أصول الدين : ص ٦٧ حيث حكى البغدادي عن الأشعري، أن الله عز وجل إذا أراد فناء جسم لم يخلق البقاء فيه ، وعن الباقلاني أن الله يقطع عنه الأكوان والألوان . وعن القلانسي أن الله تعالى يخلق في الجسم فناء يفنى به في الحال الثانية من حال حدوث الفناء فيه ، وهو قريب من مذهب المعتزلة· شرح المواقف : ج ٢ ص ٣٠ ، ٣١ .

أما القلب : فهو بأن يستدل بنفس الدليل على بقاء العرض ، فيقال : إن العرض إن لم يبق ، فهو في معرض الفناء ، فيكون فناؤه ممكناً ، واللازم باطل . وجه اللزوم ، أنه لو أمكن فناؤه ، ففناؤه ، أي عدمه عقيب الوجود إما بنفسه ، أو بغيره من زوال شرط ، أو طريان ضد ، أو وجود مؤثر ، والكل باطل بعين ماذكر (١).

أما الحل : فهو بمنع بعض مقدمات هذا الدليل ، وهي القسمة الحاصرة في الأسباب الأربعة ، وأقتصر على ذكر اثنين منها ، لقوتها ، فقد اعترض الخصوم على المنفصلة القائلة : « وإما زوال شرط من شرائط الوجود فينقل الكلام إلى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ، ضرورة أن يكون لزوال شرط له، وهلم جرا »

بأنه يجوز ان يكون وجود العرض مشروطاً بوجود أعراض تتجدد في محالها على سبيل التبادل ، بأن يصير لاحق بدلاً عن سابق إلى أن تنتهي إلى عرض لايوجد الفاعل له بدلاً فحينئذٍ يزول العرض المشروط بهذا الشرط، لزوال شرطه (٢) .

كما اعترضوا على المنفصلة القائلة : « وإما فاعل مختار ..فيلزم أن يكون له أثر ليصح أنه مؤثر ، إذ حيث لاأثر لا تأثير ، والعدم نفي محض لايصلح أثراً » بأن العدم أمر حادث مفتقر إلى محدث ، والفاعل المعدم يلزم أن يكون أثره العدم . ولو سلم أن العدم لايصلح أثراً للفاعل ، فالاختيار أن فعله عدم فعل العرض ، بمعنى أنه يترك فعل العرض ، لابمعنى أنه يفعل عدمه » (٣).

---

(١) شرح المقاصد : ج١ ص ١٨١ بتصرف ، وانظر ، ايضاً ، : الصحائف الإلهية: ص ٢٤٩ ، شرح المواقف : ج ٢ ص ٢٧ .

(٢) شرح المقاصد : ج١ص ١٨١ ، وانظر ايضاً : شرح المواقف : ج٢ ص ٢٨ ، المحصل : ص ١٦٢ .

(٣) شرح المقاصد : ج١ ص ١٨٢ ، وانظر ، أيضاً : الصحائف الإلهية : ص ٢٤٩ ، شرحح المواقف : ج ٢ ص ٢٨ .

وقد أعقب السعد هذه المسألة ، أعني امتناع بقاء الأعراض ، رايه حيث قال : « الحق أن بقاء العرض في الجملة كبقاء الجسم سيما الأعراض القائمة بالنفس » (١) .

وقد شرح هذه العبارة بقوله : « إن امتناع بقاء الأعراض على الإطلاق، وإن كان مذهباً للأشاعرة ، وعليه يبتنى كثير من مطالبهم ، إلا أن الحق أن العلم ببقاء بعض الأعراض من الألوان والأشكال سيما الأعراض القائمة بالنفس كالعلوم والإدراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الأجسام ، من غير تفرقة ، فإن كان هذا ضرورياً فكذا ذاك ، وإن كان ذاك باطلاً فكذا هذا وليس التعويل في بقاء الأعراض على مجرد المشاهدة ، أو على قياسها على الأجسام، حتى يرد الاعتراض بأن الأمثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد أمراً مستمراً باقيا ، كالماء المصبوب من الأنبوب ، وبأن القياس على الجسم تمثيل بلا جامع ، ولا على أنه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الإعادة مع تخلل العدم فبدونه أولى، لأنه ممنوع بمقدمتيه ، أعني الملازمة ووضع الملزوم(٢) كما أن التعويل في بقاء الأجسام ليس على المشاهدة، أو الاستدلال بأنه لولاه لبطل الموت والحياة بناءً على أن الحياة عبارة عن استمرار وجود الحيوان ، والموت عن زوالها ، لجواز أن تكون الحياة تجدد الأمثال على الاستمرار ، والموت انقطاعه »(٣).

---

(١) المقاصد : ج ١ ص ١٨٢ .

(٢) أما المنع في الملازمة ، فلأنه لايلزم من تخلل العدم بين الوجودين في العرض أن يكون استمرار الوجود بدونه أولى ، لأن الأول إعادة والثاني امتداد واستمرار وجود، ففرق بين الأمرين ، فدعوى أولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز دعوى لادليل عليها لجواز أن يكون تخلل العدم شرطاً للوجود في الوقت الثاني ، فيمكن الإعادة دون البقاء .

اما المنع في وضع الملزوم ، فلأن تجدد الأعراض ليس إعادة ، بل تجدد أمثال ذلك العرض ، على أن الشيخ الأشعري منع إعادة العرض . انظر : شرح المواقف : ج ٢ ص ٣٢،٣١ شرح المقاصد لليعقوبي المكناسي ، مخطوط : ج ١ورقة ١٢٣ .

(٣) شرح المقاصد: ج ١ص١٨٢،وانظرأيضاً: شرح العقائد النسفية :ص ٣٢،٣١.

أما الدليل الثاني : وهو دليل المشاهدة القاضية بحدوث بعض افراد الأعراض ، فقد مثل لها بالحركة بعد السكون ، والضياء بعد الظلام، والسواد بعد البياض ، وعكس ذلك كله . فإن المشاهدة الحسية قاضية بحدوث تلك الأعراض والصفات ، لأنها حوادث حدثت بعد أن لم تكن ، فوجودها مسبوق بالعدم ، وهذا معنى الحدوث .

وقد فصل التفتازاني الدليل في حدوث بعض هذه الأعراض ، ألا وهو عرضي الحركة والسكون ، فدلل على حدوثهما بالأدلة ، حيث دلل على حدوث الحركة بوجهين :- أما الوجه الأول : فهو مبنى على فكرة كون آحاد الحركات مسبوقة بالعدم ، إذ أن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير ، لأنها تغير من حال إلى حال ، وكون بعد كون ، وهذا السبق سبق زماني ، إذ لم يجامع فيه السابق المسبوق ، إذ هي حركات متواليات زماناً ، فالسبق والتأخر زماني . والمسبوق بالغير سبقاً زمانياً يكون مسبوقاً بالعدم ، أي يكون وجوده معدوماً في آن وجود السابق ، وهذا معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ، بمعنى أن يوجد السابق ولا يوجد المسبوق . ومعلوم ان المسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث (١) .

أما الوجه الثاني :- فهو مبني على فكرة كون الحركات يعقبها العدم والزوال حيث قال السعد : « إن الحركة في معرض الزوال قطعاً ، لكونها تغيراً وتقضياً على التعاقب ، والزوال ، أعني طريان العدم ، ينافي القدم ، لأن ماثبت قدمه امتنع عدمه ، فما جاز عدمه انتفى قدمه.»(٢).

أما السكون فقد دلل عليه ، السعد ، بقوله : « أما السكون فلأنه وجودي جائز الزوال ، ولاشيء من القديم كذلك » (٣) .

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٢٨ ، شرح العقائد النسفية : ص ٢٦ وانظر ، ايضاً : شرح المواقف : ج ٢ ص ٤٩١ ، ٤٩٢ ، معالم أصول الدين : ص ٤١، حاشية رمضان أفندي : ص ٨٤ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٤ ، المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٦٥ .

(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٢٨ ، شرح العقائد النسفية :ص ٢٦.

(٣) شرح المقاصد : ج ١ص٣٢٨ ، شرح العقائد النسفية : ص ٢٦ ، وانظر ، أيضاً : الإرشاد : ص ٢٠ ، المطالب العالية : ج ٤ص٢٨٢، ٢٩٥.

وقد أثبت مقدمات هذا الدليل ، أيضاً : وهي كون السكون وجودياً ، وكونه جائز الزوال ، أما كونه وجودياً فقد دلل عليه بأنه من الأكوان وأما كونه جائز الزوال ، فلأن كل جسم قابل للحركة ، وذلك لكون الأجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر ، فإذا جازت الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل (١) .

وعلى هذه المسألة ، أعنى حدوث كل من الحركة والسكون ، والأدلة المقامة عليها اعتراضات من الخصوم ، قد استطرد السعد في بعضها، وليس لنا من حاجة في إيرادها ، لضعف تلك الاعتراضات ، على أن أقوى هذه الاعتراضات - وهو أن التسليم جار في حدوث آحاد أفراد الحركة ، لانوعه وجنسه - سيأتي الحديث عنه في مسألة امتناع حوادث لا أول لها.

هذه أدلة السعد على حدوث الأعراض، وقد رتب حدوثها على قاعدة عظيمة من أهم قواعد المتكلمين، الا وهي القاعدة القائلة :أن ماثبت قدمه امتنع عدمه ، وماثبت أو جاز عدمه امتنع قدمه ، لأن القدم ينافي العدم، والأزلية تستلزم الأبدية، فلما ثبت حدوث الأعراض ، وأنهافي تجدد مستمر، وأنها في معرض الزوال امتنع أن تكون قديمة، إذ لو كانت قديمة لما جاز عليها التجدد والزوال لأن القديم يمتنع زواله . وخصوم المتكلمين لايسلمون لهم ، بما فيهم السعد نفسه، هذه القاعدة . إذ يجوز عندهم حدوث آحاده، دون نوعه، كما سيأتي .

فحري بنا أن نعرج، إتماماً لحق البحث ، على أدلة السعد، في إثباته لهذه القاعدة .

إن هذه القاعدة التى اعتمد عليها السعد ، مبنية على مسألة جوهرية هي محط النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين ، ألا وهي مسألة استناد الممكن القديم بالزمان إلى الفاعل بالاختيار .

وسبب امتناع استناد الممكن القديم بالزمان إلى الفاعل بالاختيار ، عند التفتازاني ، أن القصد إنما يتوجه إلى تحصيل ماليس بحاصل ، وإذا كان

---

(١) شرح المقاصد: ج١ ص٣٢٨ بتصرف، وانظر، ايضاً: المطالب العالية: ج٤ ص ٢٩٢ .

كذلك ، فلا بد أن يكون أثر المؤثر المختار مسبوقاً بالعدم ، لأن القديم بالزمان لايكون مسبوقاً بالعدم ، بل هو موجود أزلاً. أما استناده إلى الموجب فلا يمتنع ذلك ، بل هو واجب (١).

فإذا امتنع استناد القديم بالزمان إلى الفاعل بالاختيار ، وكان أثر المؤثر حادثاً مسبوقاً بالعدم ، وكان الله تعالى مختاراً - كما هو عند السعد - فلا شك أن النتيجة الحتمية لهذا التسلسل الفعلي لهذه القضايا أن ماثبت قدمه امتنع عدمه (٢) ، لأنه ليس قديم سوى الله تعالى ، وكذلك ماثبت وجاز عدمه امتنع قدمه ، اعمالاً لعكس هذه القاعدة .

في هذا الدليل إثبات لامتناع عدم القديم بطريق حصر القدم بالذات والزمان به سبحانه وتعالى .

وقد أثبت السعد امتناع عدم القديم بطريق آخر ، حتى على رأي من يقول بالإيجاب ، حيث قال : « ماثبت قدمه يمتنع عدمه ، لأنه إما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر ، وإما ممكن مستند إلى الواجب بطريق الإيجاب ، إما بلا واسطة كمعلوله الأول ، أو بوسائط قديمة ، كالثاني، والثالث ، ....لأنه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه، بوسط أو بغير وسط، لزم من إمكان عدمه إمكان عدم الواجب ، وهو محال (٣) .

أما المقدمة الثانية :- وهي استحالة خلو الأجسام عن الحوادث ، فهي قضية ظاهرة ، عنده ، لأنها لاتخلوا عن الأعراض ، وهي حادثة . وههنا مسألة ذات صلة بهذه المقدمة ، ألا وهي أنه هل يجب أن يوجد في الجسم كل جنس من الأعراض،أو ضده ، أو لا يجب ذلك ، بل يجوز خلو الجسم من كل جنس من الأعراض وضده ، بمعنى أنه يجوز أن لايوجد فيه شيء من الأعراض البتة .

إن السعد ، رحمه الله ، عرض المذهبين ، حيث نسب الأول إلى أكثر المتكلمين (٤)، والثاني في الأزل إلى الدهرية القائلين بقدم ذوات الأجسام ،

---

(١) شرح المقاصد: ج١ص١٣٠ بتصرف، وانظر، أيضاً:- شرح المواقف : ج ١ ص ٤٢٥.
(٢) شرح المقاصد: ج ١ص١٣١ بتصرف، وانظر، أيضاً : المطالب العالية: ج٤ص ٢٩٧ .
(٣) شرح المقاصد : ج ١ ص١٣١ ، المطالب العالية : ج ٤ ص٢٩٧ - ٢٩٨ .
(٤) انظر رأي المتكلمين في : أصول الدين : ص ٥٦ ، تمهيد الأوائل : ص ٣٧ ، الإرشاد : ص ٢٣ ، المواقف : ص ٢٥٢.

وحدوث صفاتها (١) ، وفيما لايزال إلى الصالحية من المعتزلة (٢).

وقال إن مرجع الأول إلى إيجاب كلي ، ومرجع الثاني إلى سلب كلي ، ثم اختار الإيجاب الجزئي ، حيث قال : «والأشبه هو الإيجاب الجزئي ، بمعنى أنه يجب أن يوجد في كل جسم شيء من الأعراض» (٣) ، وسبب اختيار السعد للايجاب الجزئي يعود إلى ضعف أدلة الفريقين ، القائلين بوجوب حصول كل جنس من الأعراض أو ضده في الجسم ، والقائلين بجواز خلو الأجسام من جميع الأعراض ، خاصة وأن الأدلة تشهد للإيجاب الجزئي كعدم خلو الجسم عن الأكوان الأربعة وأضدادها ، وهي الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق ، وكعدم خلو الجسم عما يكون مشخصاً له،

---

(١) قال الرازي هذا قول أكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس بالزمان كتاليس وانكساغورس وسقراط ، وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقونية والماهانية . انظر: المحصل : ص ١٧١ ، ١٧٢ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٢ ، المطالب العالية : ج٤ ص ٢٠ . وانظر ، أيضاً : أصول الدين : ص ٥٧ ، شرح المواقف : ج٢ ص ٤٩٨ .

(٢) الصالحية : نسبة إلى ابي الحسين ، محمد بن مسلم الصالحي ، من كبار شيوخ المعتزلة من اهل البصرة ، ورد بغداد ، واجتمع إليه المتكلمون ، وأخذوا عنه، وكان على دراية بعلم الكلام ، وكان يميل إلى الإرجاء ، وله في ذلك مناظرات مع أبي الحسين الخياط . وكان يجيز أن يخلق الله سبحانه جوهراً لا أعراض فيه ، ويرفع الأعراض من الجواهر ، فتكون لا متحركة ولا ساكنة ، ولا مجتمعة ولا متفرقة ، ولا حارة ولا باردة ، ولا رطبة ولايابسة ولاملونة ولامطَّعمة ، ولاقابلة لشيء من الأعراض . له من المصنفات كتاب (الإدراك الأول) وكتاب (الإدراك الثاني)

انظر : باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل : ص ٤٠ ، الأنساب : ج ٨ ص ١٧ اللباب : ج ٢ ص ٢٣١ ، مقالات الإسلاميين : ص ٣١٠ ، ٥٠٢ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩، ٥٧٠ ، شرح المواقف : ج ٢ ص ٤٩٨ ، أصول الدين : ص ٥٧ ، الوافي بالوفيات : ج ٥ ص ٢٧ ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : ص ٢٨١ . وقد نسب كل من زهدي جار الله في كتابه (المعتزلة) : ص ١٤٥ ، والدكتور / محمد رشاد سالم في تحقيق درء تعارض العقل والنقل : ج ٧ ص ٣٥٣ ، الصالحية إلى الشيخ صالح قبة المعتزلي .

(٣) شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٢٠ .

ولاشك أن المشخصات للأجسام-لتتمايز عن بعضها البعض ، لكونها متماثلة لتألفها من الجواهر الفردة-أعراض قائمة بالجسم ، ويمتنع ان يخلو منها جسم ، فإذا امتنع ذلك، كان هذا كافياً في ملازمة الأجسام للحوادث ، ولاشك أن هذه المشخصات بعض الأعراض ، وليست كل الأعراض على رأي القائلين بالإيجاب الكلي (١) وكعدم خلو الجسم عن شكل(٢) ، والشكل، أيضاً ، من الأعراض .

فإذن دليل السعد على استحالة خلو الأجسام من الحوادث هو استحالة خلوها عن بعض الأعراض الملازمة لها ، والتى لاتوجد بدونها ، كالأكوان الأربعة، والأشكال، والمشخصات .

أما المقدمة الثالثة :

وهي إثبات النتيجة (حدوث الأجسام) فهو أمر ظاهر من كلام السعد، حيث بناها على قاعدة أن مالايخلو عن الحوادث فحادث . ذلك أن قيام العرض بالجسم لايحتمل انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود ، فلا يتصور وجود جسم معرى عن جميع الأعراض، عند السعد ، ولا وجود أعراض في الوجود معراة عن محالها، وهي الأجسام. ذلك أن الأجسام ، وإن كانت شرطاً لوجود العرض ، إلا أن بقاء الجسم مشروط بوجود العرض ، أيضاً(٣).

فإذا ثبت حدوث الأجسام والأعراض ، التى هي مكونات العالم ، كان بلا شك لهذه الحوادث محدث ، عند السعد ، لامتناع ترجح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، عنده ، كما مر في مسلك الإمكان (٤) ، ولاشك أنه اذا امتنع الأعم امتنع الأخص من باب أولى ، إذ كل حادث ممكن في ذاته ، وليس كل ممكن حادث ، بل إن كل ممكن حادث بالذات ، فلا يخرج الإمكان بهذا المعنى عن معنى الحدوث . لذا قال السعد في هذا المسلك إنه كسابقه مبنى على امتناع ترجح الممكن بلا مرجح (٥) .

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٢١ بتصرف .
(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ٣١٩.
(٣) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٨١ .
(٤) انظر ص ٤١٢ ومابعدها.
(٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٥٧ .

فإذا ثبت أن للحوادث محدث ، فإما أن يكون هذا المحدث حادثاً ، أيضاً ، أو قديماً ، فإن كان قديماً فقد حصل المطلوب ، لأنه المعنى بواجب الوجود، وإن كام حادثاً فإما أن يدور أو يتسلسل ، وكلاهما محال أو ينتهي إلى واجب الوجود ، لامحالة . فيتم المطلوب ، أيضاً (١).

وكمـــا أن هذا المسلك يقوم على فكرة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، كما مر ، كذلك هو يقوم على فكرة بطلان الـدور والتسلسـل كالحال في مسلك الإمكان (٢) وقد تقدم الكلام على أدلة بطلان الدور والتسلسل هناك (٣).

أما المقدمة الرابعة :

وهي إثبات امتناع تسلسل الحوادث في الأزل : فهي تعد ، بحق ، من أعوص المشاكل التي عالجها السعد، للاستدلال على حدوث العالم ، إذ قد ذهبت الفلاسفة إلى تسلسل الحوادث أزلاً ، وأن كل حركة مسبوقة بحركة أخرى لا إلى بداية ، والفلك متحرك أزلاً وأبداً ، بمعنى أنه لايقدر زمان إلا وفيه شيء من جزئيات الحركة ، وهذا معنى كون ماهية الحركة أزلية ، كما ذكر عنهم السعد ذلك (٤) . فلا بد من بيان أدلة السعد على فكرة امتناع تعاقب حوادث لا أول لها ، أي في جانب الماضي .

أورد السعد لإبطال التسلسل عدة أدلة ، نبه على ضعف بعضها ، وسكت عن البعض الآخر ، فيفهم من عدم التنبيه على ضعفها ، وتضعيف غيرها أنه يرتضيها كبراهين قوية صالحة للاستدلال . والأدلة التي لم ينبه على ضعفها تنقسم قسمين ؛ قسم خاص يتعلق بإبطال التسلسل في بعض أفراد الحوادث ، وهو الحركة ، لكون القول ، بتسلسله مبتنى فلسفة كثير من الفلاسفة .

---

(١) المرجع السابق : نفس الصفحة ، شرح العقائد النسفية : ص ٢٨ .
(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ٥٧ .
(٣) انظر ص ٤١٥ ومابعدها .
(٤) شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٢٩ ، ٣٣١ ، شرح العقائد النسفية : ص ٢٧ وانظر رأي الفلاسفة ، أيضاً ، في : الشفا - الطبيعيات (السماع الطبيعي): ص ٢٣٥ ومابعدها ، النجاة : ص ١٢٤ ، ١٢٥ رسائل فلسفية : ص ١٢٨ ومابعدها ، الإرشاد : ص ٢٥ ، نهاية الأقدام : ص ٦ ومابعدها ، حاشية رمضان أفندي على شرح العقائد النسفية : ص ٦٩ ، المحصل : ص ١٧١ .

والقسم الآخر عام شمل إبطال تسلسل الحوادث بوجه عام . فهاأنا أذكر هذين القسمين ، ثم أورد بقية أدلته الضعيفة، للوقوف عليها، وعلى أسباب تضعيفها.

أما القسم الخاص فقد قال فيه السعد : « إقامة البرهان على امتناع أن تكون ماهيـــة الحركة أزلية من وجهين ؛ أحدهما : أن الأزلية تنافي المسبوقية ضرورة ، والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها، لكونها عبارة عن التغير من حال إلى حال ، ومنافي واللازم مناف للملزوم ضرورة . وثانيهما : أن ماهية الحركة لو كانت قديمة ، أي موجودة في الأزل ، لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزلياً ، إذ لا تحقق للكلي إلا في ضمن الجزئي ، لكن اللازم باطل بالاتفاق .» (١).

فقوله « منافي اللازم مناف للملزوم» واللازم هو « المسبوقية»، والملزوم «ماهية الحركة » .

أما القسم العام : فقد أقام السعد على امتناع تسلسل الحوادث بوجه عام دليلين ، أو برهانين ؛ أحدهما برهان (التطبيق)، والآخر برهان (التضايف)، أو (التكافؤ)، وكلاهما قد مر عند الحديث عن إبطال تسلسل العلل والمعلولات، أزلاً (٢)، ولابأس بذكرهما ، إذ القضية في الحوادث، لا العلل. وإليك تفصيل هذين الدليلين .

الدليل الأول « برهان التطبيق »

قال السعد : « طريق التطبيق أن نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الان وأخرى من يوم الطوفان كل منهما لا إلى نهاية ، ثم نطبق بينها بحسب فرض العقل إجمالاً ، بأن نقابل الأول من هذه بالأول من تلك ، وهكذا، فإما أن يتطابقا فيتساوى الكل والجزء ، أولا فتنقطع الطوفائية ويلزم انتهاء الآنية، لأنها لاتزيد عليها إلا بقدر متناه »(٣).

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٢٩ ، وانظر شرح العقائد النسفية : ص ٢٧ وانظر هذه المسألة في : المواقف وشرحه : ج ٢ ص ٤٩٢ . المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٦٥، الأربعين في أصول الدين:ص ١٤، حيث ذكر فيه الوجه الأول فقط .
(٢) انظر ص ٤٢٨ ومابعدها ، ص ٤٣٣ ومابعدها .
(٣) شرح المقاصد : ج١ ص ٣٢٩ .

الدليل الثاني « برهان التكافؤ» :

وقد قال فيه : « نفرض سلسلة من الحادث المعين الذي هو مسبوق بحادث وليس سابقاً على حادث آخر - بمنزلة المعلول الأخير - فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية، وتكافؤ المتضايفين في الوجود، لزم أن تشتمل السلسلة على سابق، غير مسبوق»(١).

أما الأدلة التى ضعفها السعد : فهي :

الدليل الأول :

فهو مبني على أن الحكم على الكل يصدق بالحكم على الجزء ، أو مايثبت للجزء يثبت للكل ، إذ لما كان كل حادث شخصي مسبوقاً بالعدم ، كان الكل كذلك . وقد ضرب السعد لذلك مثالاً ، حيث قال : « إذا كان كل زنجي أسود ، كان الكل أسود ضرورة »(٢) .

وقد أورد السعد الرد على هذا الدليل ، وذلك بمنع كلية هذا الحكم، إذ كل زنجي فرد وبعض من المجموع ، بخلاف الكل (٣) . بمعنى أنه ليس من الضروري أن يتساوى الجزء والكل في كل حكم ، فقد يثبت للكل مالا يثبت للجزء ، كأن يوصف مجموع العشرة بالعشرة ، ولا يوصف كل واحد من أجزاء العشرة بأنه عشرة ، وقد يثبت للجزء مالا يثبت للكل، كأن يقال : إن لكل إنسان رأس واحد ، وليس للكل رأس واحد(٤)، وغير ذلك من الأمثلة .

الدليل الثاني :

وقد بناه السعد على قبول الحوادث للزيادة والنقصان، إذ دورات الفلك ، مثلاً ، من الآن إلى مالايتناهى أكثر من دوراتها من يوم الطوفان . وكل مايقبل الزيادة والنقصان متناه . لأن معنى نقصان الشيء من الشيء ، أن يكون بحيث لايبقى منه شيء في مقابلة مابقي من الزوائد ، فيتناهى

---

(١) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(٢) المرجع السابق: نفس الصفحة، وانظر هذا البرهان في المطالب العالية: ج٤ ص ٢٧٧.

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ .

(٤) انظر : المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٧٧

الناقص، ويلزم منه تناهي الزائد ، حيث لم يزد عليه إلا بمقدار متناهي (١).

وقد ذكر السعد بأنه قد رد هذا الدليل بمنع المقدمة الثانية ، القائلة بأن كل مايقبل الزيادة والنقصان فهو متناه، ذلك أن قبول الزيادة والنقصان من جانب واحد ، وهو الجانب المتناهي ، فلو لم تكن الزيادة والنقصان من هذا الجانب فقط ، بل كان من الجانبين ، لتم هذا الدليل . ولا معنى للزيادة والنقصان، في هذا الدليل، إلا أن يحصل في إحدى الجملتين شيء لم يحصل في الأخرى ، وهو لايوجب الانقطاع ، كالحال في مراتب الأعداد (٢).

الدليل الثالث :

قال فيه السعد : « لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها ، لأن مالا يتناهى لاينقضي ضرورة ، واللازم باطل)(٣) وذلك لحصول الانقضاء بالحوادث اليومية الآنية الموقوفة على انقضاء ماقبلها .

وهذا الدليل لم يَسْلم ، أيضاً، من اعتراض المعترضين ، حيث ذكر السعد بأنه رد بالمنع ، إذ الانقضاء يكون من الجانب المتناهي ، أما الجانب الغير متناهي فإنه يستحيل انقضاؤه .

الدليل الرابع

وخلاصته أن الحركة إن كانت مسبوقة بأخرى امتنع أزليتها ، وإن لم تسبق بحركة أخرى ، تحقق أوليتها ، لأنها في حال سبق غيرها عليها تكون مسبوقة بالعدم ، وفي حالة عدم سبق غيرها عليها ، فقد تحقق أوليتها وانقطعت السلسلة ، فتكون للحركات بداية .

وقد ضعفه السعد ، بناءً على ان المعترض له أن يختار أن آحاد الحركات مسبوقة بغيرها ، وهذا وإن أفاد حدوث آحاد الحركة لكنه لايعني البتة انتهاء

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٣٠ وانظر،أيضاً،المحيط بالتكليف : ص ٦٩ ، المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٤٩ ومابعدها .

(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٣٠ .

(٣) شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٣٠ .

الحركات، أو الحوادث إلى حركة، أو حادث، ليس قبله حادث آخر (١) أو امتناع أزلية ماهية الحركة أو جنسها ، لأن المتقرر انتفاء أزلية آحاد الحوادث لا الجنس أو الماهية .

الدليل الخامس :

قال فيه السعد : «لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منهامسبوقاًبعدم(٢) ازلي، لأن ذلك معنى الحدث، ويلزم اجتماع تلك العدمات في الأزل، إذ لو تأخر شيء منها عن الأزل لما كان أزليا. وإذااجتمعت العدمات في الأزل، فإن حصل شيء من الوجودات في الأزل لزم مقارنة السابق والمسبوق، بل اجتماع النقيضين ، وهو محال ، وإن لم يحصل فهو المطلوب»(٣) .

وذكر السعد الاعتراض عليه ، بأن الأزل ليس ظرفاً تجتمع فيه العدمات حتى يلزم من وجود شيء من الحوادث اجتماع النقيضين ، بل معنى ازلية العدمات أنها ليست مسبوقة بالوجودات ، وهذا لايوجب تقارنها في شيء من الأوقات(٤) .

الدليل السادس :

لما ثبت الفاعل المختار ، وكان كل شيء من أثره ، ومنها الحركة ، وجب أن يكون كل ماهو أثر الفاعل المختار حادثاً مسبوقاً بالعدم . فالحركة مسبوقة بالعدم . أما ثبوت حدوث كل ماهو أثر الفاعل المختار فظاهر لانزاع فيه (٥) وأما أثبات كون الحركة أثر الفاعل المختار، أوبالأحرى إثبات حدوثها لتكون أثر الفاعل المختار، فلأن كل جزء يفرض من الحركة فهو على الزوال والانقضاء، ضرورة كونها غير متقررة الأجزاء ، ولا شيء من الزائل بأثر للموجب ، وذلك لامتناع انتفاء المعلول مع بقاء علتة الموجبة . وإذا كان كل

---

(١) شرح المقاصد : ج١ ص ٣٣٠ بتصرف .
(٢) لعل المراد بها القدم .
(٣) شرح المقاصد : ج١ ص ٣٣٠
(٤) المرجع السابق : نفس الجزء والصفحة بتصرف .
(٥) قد مر بيان هذه المسألة، انظر ص ٤٥٧ ومابعدها .

جزء من الحركة أثراً للفاعل المختار كانت الحركة أثراً له ، لأن الموجد لكل جزء من أجزاء الشيء موجد له ضرورة (١) .

لكن يعترض على هذا الدليل بأنه لامانع من استناد الحادث إلى الموجب القديم إذ يجوز ذلك بشرط حادث ، بمعنى أن حدوث الحركة اللاحقة مشروط بانقضاء الحركة السابقة ، فعلى هذا لامانع من التسلسل (٢).

وبالانتهاء من ذكر هذا البرهان أكون قد انتهيت من عرض أدلة السعد على امتناع تسلسل الحوادث، أزلاً، ويبقى الكلام في إثبات المقدمة الخامسة .

المقدمة الخامسة : إثبات انحصار العالم بالجواهر والأعراض :-

حتى يستكمل دليل حدوث العالم لابد من أن يبرهن السعد على انحصار أجزاء العالم، وأفراده، في الجواهر، والأعراض، المادية، الحادثة ، ونفي ماسواهما، مما قالت به بعض الفلاسفة، من وجود المجردات، أو المفارقات للمادة ، والتي هي ليست بأجسام مادية، ولا أعراض حادثة ، مثل العقول والنفوس الفلكية، فهي وإن كانت ممكنات ، بحسب ذاتها ، لكنها مجردات عن المادة ، إذ لاهي متحيزة بذواتها ، ولاحالة في المتحيزات بذواتها (٣) .

وقد نفى السعد وجود هذا القسم من الموجودات بناءً على أنه لم يثبت وجوده بالدليل ، بل أدلة وجود المجردات غير تامة (٤) . ، فجعل عدم الدليل عليها دليلا على عدمها ، هذا من جهة ، ومن جهة أخـــرى لأن أدلة

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٣٠ بتصرف.

(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٣٠ ، وانظر : ص ١٣٢ ، ١٣٣ .

(٣) قال الرازي في تقسيم الممكنات على رأي الحكماء : « ... الجوهر إما أن يكون في المحل ، وهو الصورة ، أو يكون محلاً ، وهو الهيولي ، أو مركباً من الصورة والهيولى ، وهو الجسم فقط ، أولا حالها ، ولا محلاً ، ولا مركباً منهما ، وهو إما أن يكون متعلقاً بالأجسام تعلق التدبير، وهو النفس، أولايكون، وهو العقل» المحصل: ص ١٢٥، المباحث المشرقية: ج ١ ص ٢٣٦ وانظر:النجاة:ص٢٠٠ -٢٠١، رسالة في العقل للفارابي، التعريفات : ص ١٧٧ .

(٤) شرح المقاصد: ج١ص١٧٤، ج ٢ ص٣١ ، وشرح العقائد النسفية : ص ٢٧ .

ثبوتها على ماحكاها الخصوم ضعيفة، لاتصلح كبراهين يحتج بها . إلا أنه مع ذلك فقد استدل على نفيها بأنها لو وُجِدت لشاركت الباري في التجرد ، ويحتاج الباري إلى الفصل ، ليتميز ، فيكون مركبا ، وقد ضعف السعد نفسه دليله هذا بناء على أن الاشتراك في العوارض ، سيما السلبية ، لايوجب التركيب (١) .

وقد تناول السعد أدلة القائلين بالعقول والنفوس الفلكية بالإبطال عندما تعرض إلى ذكرها (٢) ، ولاحاجة هنا إلى الخوض في تفاصيل أدلتهم وردوده عليها ، خاصة وأنه كغيره من المتكلمين يرى ابتناء مسائل العقول والنفوس الفلكية، وفروعها، على مقدمات فلسفية غير مسلم بها(٣).

وأما ماذكره السعد في شرحه لمقدمة كتاب الرسالة الشمسية لنجم الدين القزويني، عند حديثه عن صدور الجواهر العقلية عن الله ، تبارك وتعالى، مما يشعر بميله إلى مذهب الفلاسفة، القائلين بتلك العقول العشرة، وصدورها عن الله مع أجرامها الفلكية، ونفوسها المدبرة لها (٤) ، فذلك كان في سالف الأمر ، إذ يعد كتابه شرح الرسالة المذكورة من كتبه المتقدمة ، فقد ألفه وأتمه في جمادي الآخرة سنة ٧٥٢ هـ وكان له من العمر قرابة الثلاثين سنة ، كما تقدم ذكره، عند الحديث عن مصنفاته ، وقد رجع عن ذلك كله ، وأبطله في كتبه العقائدية المتأخرة ، كالمقاصد وشرحه، وتهذيب المنطق والكلام، الذي يعد من أخريات كتبه، التي ألفها قبل وفاته بعامين .

وبهذا أكون قد انتهيت من عرض تفاصيل الدليل الأول من أدلة حدوث العالم، عند التفتازاني ، رحمه الله تعالى .

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٧٤ .
(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٣١ ومابعدها ، ص ٤٩ ومابعدها
(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٥١ .
(٤) انظر : شرح الرسالة الشمسية : ص ٣، ٤ .

الدليل الثاني على حدوث العالم :-

قال : « الجسم محل للحوادث ، أي متصف بها بحكم المشاهدة ، ولاشيء من القديم كذلك » (١) .

وقد أجاب السعد عن اعتراض من الممكن أن يرد على هذا الدليل ، مفاده أنه إن أخذت الصغرى كلية فالمنع ظاهر ، وإن أخذت جزئية لم تفد المطلوب . فأجاب بأنها توجد كلية ، وبأن الأفلاك والعناصر كلها تتصف بالحوادث ، كالحركات والأوضاع الحادثة ،ويلزم من حدوث البسائط حدوث المركبات منها بالضرورة (٢) .

الدليل الثالث على حدوث العالم :

لما كانت الأجسام ، بل كل ممكن ، في حاجة إلى مؤثر ، وهو الواجب سبحانه وتعالى ، إذ لابد من الإنتهاء إليه، ولما كان الواجب فاعل بالاختيار ، لزم منه حدوث الأجسام ، بل حدوث كل ماسوى الله تعالى من الجواهر والأجسام والأعراض ، وحتى المجردات والمفارقات ، لأن أثر الفاعل المختار يجب أن يكون حادثاً مسبوقاً بالعدم ، حتى يصح من الفاعل له قصده بالاختيار ، وإلا لو كان قديماً لما صح قصده(٣) .

وقد استشكل السعد هذا الدليل بصفات الله تعالى القديمة ، فقال : إنه (أي الدليل) لايتم إلا عند من يجعل سبب الاحتياج إلى المؤثر مجرد الإمكان(٤) .

وقد أتى السعد في تهذيب المنطق والكلام باعتراض الفلاسفة على هذا الدليل ، أي على فرض اعتقاد اختيار الباري جل وعلا ، فقال : « قالوا : إن وجد في الأزل جميع مالابد منه للعالم ، لزم وجوده ، وإن توقف على حادث ، ينقل الكلام إليه ، ويتسلسل » .

(٢،١) شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٣١ .

(٤،٣) شرح المقاصد : ج١ ص ٣٣١ بتصرف ، وانظر ، أيضاً : شرح المواقف : ج ٢ ص ٤٩٤ .

وأجاب عنه بقوله : « قلنا : لعل من جملة مالابد منه الإرادة التى شأنها الترجيح والتخصيص أي وقت شاءت» (١) .

الدليل الرابع علي حدوث العالم :

قال فيه السعد : « الجسم ممكن لتركبه وكثرته ، فيحتاج إلى موجد، والإيجاد حالة البقاء تحصيل للحاصل، وحالة العدم(٢)، أو الحدوث، مستلزم للمطلوب » (٣).

وقد قال فيه ماقاله في الدليل السابق من أنه لايتم إلا عند من يجعل سبب الاحتيـاج إلى المؤثر مجرد الامكان . إلا أنه لايتوقف على إثبـــات كون الصانع مختاراً ، لكن يبتنى على المغلطة المشهـورة ، وهي أن تأثير المؤثر في الشي حال وجوده تحصيل للحاصل (٤) .

الدليل الخامس على حدوث العالم :

قال فيه : « الجسم لايخلو عن حيز ومقدار مخصوصين هما حادثان ، لاستنادهما إلى المختار ، ضرورة أن نسبة الموجب إلى كل المقادير والأحياز على السواء » (٥) .

وقد قال عنه السعد بأنه عين الدليل الأول ، لكن الدليل الأول يشمل جميع الحوادث ، وهذا يخص المقادير والأحياز . على أنه ذكر أن هذا التخصيص للأجسام بالمقادير والأحياز قد يكون لخصوص اعتبار المادة، أو الصورة، أو عدد الجواهر الفردة ، أو غير ذلك من الأسباب الخارجة(٦)، التي لاصلة لها بتخصيص الفاعل .

الدليل السادس على حدوث العالم :

قال فيه : « لو كان الجسم قديماً فقدمه زايد على ذاته لكونه مشتركاً

---

(١) تهذيب المنطق والكلام : ورقة ١٦/أ .
(٢) في المطبوعة « القدم » وهو خطأ ظاهر ، والتصحيح من الكتب الكلامية الأخرى. المطالب العالية: ج ٤ ص ٣٢٠ الأربعين : ص ٣٠ .
(٣) المقاصد : ج ١ ص ٣٣٢ .
(٤) شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٣١ ، بتصرف
(٥) المقاصد : ج ١ ص ٣٣٢ ، وشرح المقاصد : ج ١ ص ٣٣١ ، ٣٣٢ .
(٦) شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٣٢ .

بينه وبين الواجب ، وحينئذٍ إما أن يكون قدمه قديماً ، فينتقل الكـــلام إلى قدم القدم ، ويتسلسل، أو حادثاً ، فيلزم حدوث القديم ، بل الجسم ، لامتنـاع تحققه بدون القدم(١).

وقد نبه السعد على ضعفه باعتبار أن القدم اعتبار عقلي لايتسلسل ، وأيضاً قدم القدم عين القدم ، ليست صفة له . وبأنه معارض بحدوث الجسم، فإن حدوثه إما حادث فيتسلسل ، أو قديم فيكون الجسم أولى بالاتصاف بالقدم من الحدوث الذي هو صفة للجسم .

القسم الثاني : الأدلة الإقناعية (المشهورات) :-

ومبنى هذه الأدلة الإقناعية وأساسها هو ملاحظة عالم الأجسام، وما تتحلى به من صفات ، سواء الأجسام العلوية، كالكواكب، والأفلاك، وغيرها ، أو السفلية ، كالعناصر، وماتتركب منها، من مركبات معدنية، أو نباتية، أو حيوانية، فملاحظة هذه الأجسام وماتتصف به من صفات ومايعتريها من أحوال وأوضاع ، يمكن للعقل السليم الصحيح أن ينظر فيها من خلال أربعة طرق ، ليصل إلى إثبات خالق حكيم قدير قديم .

وهذه الطرق هي : الاستدلال بملاحظة إمكان الذوات، وحدوثها ، والاستدلال بملاحظة إمكان الصفات، وحدوثها .

وقد ذكر السعد أن هذه الطرق أشير إليها في أكثر من ثمانين موضعاً من كتاب الله تعالى . ومثل له بقوله تعالى: ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ومأنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾(٢).

ويقوله تعالى : ﴿ ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر ﴾ (٣)

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٣٢ .

(٢) سورة البقرة الآية : ١٦٤.

(٣) سورة فصلت الآية : ٣٧.

وبقوله تعالى : ﴿ وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ﴾ (١) ، وبقوله تعالى ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ (٢) ، وبقوله تعالى : ﴿ ألم نخلقكم من ماء مهين﴾ (٣) وبقوله تعالى : ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ﴾ (٤) .

وقد أشار السعد إلى أن هذه الآيات وغيرها ترشد إلى الاستدلال بالعالم الأعلى من الأفلاك والكواكب وحركاتها وأوضاعها والأحوال المتعلقة بها، وبالعالم الأسفل من طبقات العناصر ومراتب امتزاجاتها والآثار العلوية والسفلية، وأحوال المعادن والنباتات والحيوانات، سيما الإنسان، وماأودع بدنه مما يشهد به علم التشريح، وروحه مما ذكر في علم النفس، على أن افتقار الممكن إلى الموجد، والحادث إلى المحدث ضروري، تشهد به الفطرة، وأن فاعل العجايب والغرائب على الوجه الأوفق الأصلح لايكون إلا قادراً حكيماً.(٥)

ولم يعبأ السعد بافتراض من الممكن أن يَرِدِ على هذا الدليل ، وهو أن يكون ذلك الصانع جوهراً روحانياً من جملة الممكنات ، دون الواجب ، سبحانه وتعالى إذ قد أجاب عنه من ثلاث وجوه (٦) .

الوجه الأول : أن الحدس والتخمين يشهدان أن الصانع لمثل هذا العالم بما فيه من أعاجيب وغرائب لايكون إلا غنياً مطلقاً ، يفتقر إليه كل شيء ولا يفتقر هو إلى شيء وهو المعني بواجب الوجود لذاته ، فيكون الدليل من الإقناعيات، والاستكثار منها كثيراً مايقوي الظن بحيث يفضي إلى اليقين .

---

(١) سورة النحل الآية : ١٢.
(٢) سورة فصلت الآية:٥٣.
(٣) سورة المرسلات الآية:٢٠.
(٤) سورة الروم الاية : ٢٢.
(٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٥٩ .
(٦) المقاصد مع شرحه : ج ٢ ص ٥٩ ، ٦٠ بتصرف

الوجه الثاني : أن الذهن ينساق إلى ان هذا الصانع إن كان هو واجب الوجود لذاته فذاك ، ,وإن كان ممكناً مخلوقاً ، فخالقه أولى بأن يكون خالقاً للعالم ، قادراً حكيماً . ومعلوم أنه يمتنع تسلسل سلسلة العلل والمعلولات ، فلا تذهب السلسلة إلى غير النهاية ، بل تقف عند خالق واجب لذاته .

الوجه الثالث : أن المقصود من تلك الآيات الرد على من لايقر بوجود الله تعالى الذي له الخلق والأمر ، ومنه المبدأ، وإليه المنتهى ، مع اعتراف الكل به ، سبحانه وتعالى عند الاضطرار، كقوله تعالى : ﴿ فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين ﴾ (١)، وقوله تعالى ﴿ أمن يجيب المضطر إذا دعاه ﴾ (٢)، وقوله تعالى : ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾(٣) .

فهذه الآيات وغيرها فيها تنبيه على أنه، مع ثبوته بالأدلة القطعية والوجوه الاقناعية ، مشهور يعترف به الجمهور، من المعترفين بالنبوة وغيرهم.

وفي نهاية هذا القسم لابد من الإشارة إلى أن السعد يذهب إلى أن هذا الدليل - الاستدلال بعالم الأجسام كما جاء به القرآن - أنفع للجمهور من الأدلة الحكمية الفلسفية الكلامية ، لما في هذه الأخيرة من فتح باب الشبهات والشكوك.

وبالانتهاء من عرض هذا القسم نكون قد رسمنا صورة واضحة عن رأي السعد في باب إثبات وجود الله ، تبارك وتعالى ، وأنه، سبحانه وتعالى، موجود، قادر ، حكيم ، وأن العالم حادث ، أحدثه الله ، تبارك وتعالى، من لاشيء، ومن عدم سابق عليه . وأنه استدل على إثبات وجود الله تعالى بدليل الإمكان ، المبني على بطلان الترجح بلا مرجح ، وبطلان الدور والتسلسل ، وبدليل الحدوث ، المبني على ماسبق، مع ابتنائه على فكرة الحدوث عن العدم

---

(١) سورة العنكبوت الآية: ٦٥.

(٢) سورة النمل الآية: ٦٢.

(٣) سورة لقمان الآية: ٢٥، وسورة الزمر الآية ٣٨.

واختيار الفاعل ، وبدليل مشاهدة مافى الكون من إبداع عجيب، وغريب ، تناوله كتاب الله في آيات كثيرة ، منبهاً ، سبحانه وتعالى ، على ضرورة أن يكون لهذا العالم المبدع من خالق قادر حكيم مختار .

وبهذا أكون قد انتهيت من عرض أدلة التفتازاني على إثبات وجود الله تبارك وتعالى ، وهذا أوان الشروع في النقد .

المبحث الثاني

النقـــــــد

إن النقد في هذا المبحث يتناول جانبين أساسيين ، جانب يتعلق بالنقد التفصيلي ، لمسائل المبحث السابق ، وآخر بالنقد الإجمالي لها، بمعنى أني سأتناول مناقشة أدلة التفتازاني على إثبات وجود الله تعالى، من هذين الجانبين ، من حيث الصحة والبطلان ، والإصابة والخطأ ، والدقة والركاكة ، والقوة والضعف ، والإبداع والاتباع .

وستكون المناقشة لكل ماعرض من رأيه سابقاً ، وبنفس الترتيب السابق المذكور في عرض مذهبه وأدلته ، حيث سأتناول قسمي الأدلة على إثبات وجود الله تعالى ، ومافيها من تفاصيل ، سالكاً مسلك النقد في ماذكر ، إجمالاً أولاً، ثم تفصيلاً ثانياً .

القسم الأول : نقد الأدلة اليقينية (البراهين):

المطلب الأول : نقد دليل الإمكان :

أولا : النقد الإجمالي : إن دليل الامكان الذي استدل به السعد ، هو دليل الفلاسفة - الحكماء (١) - كما نسبه إليهم ، وهو أشهر أدلتهم وأكثرها ذيوعاً واعتماداً،وأول من ركب هذا الدليل للاستدلال به على وجود الله تعالى، الفيلسوف أبو نصر الفارابي(٢).

---

(١) انظره عند الحكماء في : عيون المسائل : ص٥٧ ، الإشارات والتنبيهات : ج ٣ ص ٤٤٧ وما بعدها ، النجاة : ص ٢٣٥ ، المعتبر : ج ٣ ص ١٣٣ ، المباحث المشرقية : ج ٢ ص ٤٦٧ ، المطالب العالية : ج ١ ص ٧٢ ، المحصل: ص ٢١٦، الصحائف الإلهية : ص ٣٠٦ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٥ ، غاية المرام : ص ٩ ، تاريخ الفلسفة العربية : ص ١٤٧ ، ص ٢٢٢-٢٢٣ ، معالم الفلسفة الإسلامية : ص ٩٨-٩٩ الفلسفة عبر التاريخ : ص ١٣٣ - ١٣٤ ، أعلام الفلسفة العربية : ص ٤٤٧ ، ٥٠٤ ، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية : ص ١٧٥ ومابعدها .

(٢) الفارابي (... - ٣٣٩هـ) :- محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ ، أبو نصر، التركي ، الفارابي ، و«أوزلغ» بالألف ، بعدها واو ساكنة ، وزاي فلام مفتوحتان، « وفاراب»: ولاية وراء نهر سيحون، في تخوم بلاد الترك، وهو أشهر فلاسفة ===

كما نبه إلى ذلك الباحثون(١)، فهو الذي ابتدأ بفكرة تقسيم الموجودات إلى واجب وممكن أولاً(٢)، ثم ثنى ذلك بفكرة حاجة الممكن إلى مرجح، ولابد من الانتهاء إلى واجب الجود بذاته ثالثاً، منعاً للتسلسل

=== الإسلام، ويلقب بالمعلم الثاني. ولد في فاراب، ورحل إلى بغداد، وأدرك متى بن يونس الفيلسوف، فأخذ عنه، وسار إلى حران، فلزم يوحنا بن حيلان النصراني وأخذ عنه، ورحل إلى مصر والشام، واتصل بسيف الدولة الحمداني. برع في الحكمة والموسيقى، وأتقن اللغة اليونانية، وأكثر اللغات الشرقية. توفى بدمشق سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة، وقد ناهز الثمانين. له مصنفات كثيرة، أكثرها في الحكمة والفلسفة والمنطق، منها: آراء المدينة الفاضلة، شرح كتاب المجسطي لبطليموس، شرح كتاب البرهان لأرسطو، شرح كتاب القياس لأرسطو، وغير ذلك.

انظر: الفهرست لابن النديم: ص ٣٨٦، معجم البلدان: ج ٤ ص ٢٢٥، الروض المعطار: ص ٤٣٣، الوافي بالوفيات: ج ١ ص ١٠٦، وفيات الأعيان: ج ٥ ص ١٥٣، إخبار العلماء بأخبار الحكماء: ص ١٨٢.

(١) انظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: ص ٣٠٦ ومابعدها، ص ٤١١ ومابعدها، الوحدانية: ص ٣٥٦ ومابعدها، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية: ص ١٧٥ ومابعدها.

(٢) انظر تقسيمه الموجودات: فصول منتزعة: ص ٧٨ - ٧٩، مبادىء الموجودات: ص ٥٦ - ٥٧، الفارابي في حدوده ورسومه: ص ٥٧٨ - ٥٧٩، ٥٩١ ومابعدها، عيون المسائل: ص ٥٧. ويفهم من كلام ابن رشد وابن تيمية أن أول من قسم الموجودات إلى ممكن وواجب والممكن إلى مستوى الطرفين وواجب بغيره، هو ابن سينا، وتبعهما على ذلك بعض الباحثين المحدثين. كما عزوا رأي ابن سينا هذا إلى المتكلمين - ويقصد المعتزلة - فإنهم أول من قال بفكرة الموجود الضروري والموجود الممكن المحتاج إلى فاعل، فهذا الممكن حادث. لكن ابن سينا-كما ذكر ابن رشد وابن تيمية - طور هذه الفكرة إلى القول بالقسمة المذكورة. انظر: تهافت التهافت: ج ٢ ص ٤٤٥، الرد على المنطقتين: ص ١٢٤، ٣٠٤، الصفدية: ص ١٩٢، من افلاطون إلى ابن سينا: ص ٨٥ - ٨٦ تاريخ فلاسفة الإسلام: ص ٥٧-٥٨. والحق أن أول فيلسوف إسلامي ثبتت عنه القسمة المذكورة للموجودات هو الفارابي، ولعله استفادها من المتكلمين كما نبه إلى ذلك ابن رشد وابن تيمية، ولعلهما خصا ابن سينا بهذا الحكم لعدم بلوغ مصنفات =

=== الفارابي إليهما . أو لأن ابن سينا أكثر شهرة بهذا الرأي.
وقد حكم مؤلف كتاب الفلسفة العربية عبر التاريخ : ص ١٣٨ ، على هذه القسمة للموجودات بأنها من اقتباس ابن سينا من الفارابي الذي اقتبسها بدوره عن أرسطو ، الذي قرر أن من الأشياء مالَه سبب خارجي لوجوبه ، ومنها ماليس له سبب ، بل هو السبب لوجوب سواه ، و ليست هذه القسمة من ابتكارات ابن سينا كما ظن ابن رشد . هكذا قال صاحب الكتاب فكأنما ينوه بكلامه هذا على عدم اطلاع ابن رشد على فلسفة أرسطو وغيره . والحق أن فلسفة أرسطوا لم تكن خافية على ابن رشد ، فقد صرح في كتابه (تهافت التهافت) : ج ٢ ص ٦٣٦ ، بما يشعر بوجود أصل تلك القسمة عند الفلاسفة اليونان ، حيث قال : « وإنما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة (أي الموجودات) رأي الفلاسفة في الموجودات وذلك أن الجرم السماوي عند جميع الفلاسفة ، هو ضروري بغيره)
فابن رشد يدرك أن هناك قسمة تسمى الضروري بغيره ، أي الواجب بغيره لكن الذي اختلف فيه مع ابن سينا شيء آخر ، غير هذا ، مما جعله يرجع هذه القسمة إليه - مع العلم أنها تعود إلى الفارابي كما تقدم - دون فلاسفة اليونان . والذي اختلف فيه ابن رشد مع ابن سينا ، وألجأه إلى هذا الحكم ، دعوى ابن سينا أن الواجب بغيره (الضروري بغيره) ممكن من حيث ذاته ، قابل للعدم والوجود من ذاته ، دون النظر إلى علته . انظر : تهافت التهافت: ج ٢ ص ٦٣٦.
ولعل مثل هذه الشبهة هي التى دفعت - أيضاً - الشهرستاني للقول بأن الأوائل (ويعني بهم فلاسفة اليونان) سلكوا طريقاً آخر ، وهو الاستدلال بامكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الامكان .
انظر : نهاية الأقدام : ص ١٢٥

والدور المحالين(١) وبعده ابن سينا(٢) صاغه صياغة أكثر دقة ووضوحا(٣)،

---

(١) قال أبو نصر الفارابي : « إن الموجود على ضربين ، احدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ،ويسمى ممكن الوجود ، إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى لوجوده عن علة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هذا أنه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره. وهذا الإمكان ؛ إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل ، وإما أن يكون في وقت دون وقت ، والأشياء الممكنة لايجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً، ولايجوز كونها على سبيل الدور ، بل لابد من إنتهائها إلى شيء واجب ، هو الموجود الأول . فالواجب الوجود متى فرض غير موجود ،لزم منه محال ، ولاعلة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب الأول لوجود الأشياء » عيون المسائل : ص٥٧

(٢) ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨) :- الحسين بن عبدالله بن سينا ، أبوعلي ، البخاري ، الفيلسوف المشهور، ويلقب بالشيخ الرئيس ، ولد ببخاري ، وتلقى العلم في صغره ، فأتقن القرآن وهو ابن عشر سنين ، وأتقن الحساب والجبر والمقابلة والهندسة والطب ، والمنطق ،والفلسفة ، فلم يتم الثامنة عشرة من عمره حتى أتقن هذه العلوم بأسرها ، وفاق أهل زمانه ، وقصد من كل جانب. سافر إلى خوارزم وبعدها إلى نسا ، وأبيورد ، وطوس ، ودهستان ، وجرجان، والري وقزوين ، وهمدان، وغير ذلك ، وتولى الوزارة لشمس الدولة الهمذاني . له مؤلفات كثيرة ، يقال بلغت مائة مصنف ، منها ؛ القانون في الطب ، والشفا، والنجاة ، والإشارات ، في الفلسفة ، و غير ذلك . توفى بهمذان ، وقيل بأصبهان ، سنة ثمان وعشرين وأربعمائة .
انظر : تاريخ حكماء الإسلام : ص ٥٢ ، عيون الأنباء : ج ٣ ص ٣ ، ميزان الاعتدال : ج ١ ص ٥٣٩ ، وفيات الأعيان : ج٢ ص ١٥٧ ، البداية والنهاية: ج١٢ص٤٢ ، معجم العلماء العرب : ج ١ ص ٥٥ - الوفيات لابن قنفذ : ص ٢٣٥، خزانة الأدب : ج ١١ ص ١٦٥ - ١٦٨ .

(٣) قال ابن سينا : « لاشك أن هنا وجوداً ، وكل وجود فإما واجب ، وإما ممكن ، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب ، وهو المطلوب ، وإن كان ممكناً فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود » ثم شرع في بطلان التسلسل في العلل والدور . النجاة : ص ٢٣٥ ، وانظر : الإشارات والتنبيهات له : ج ٣ ص ٤٤٧ ومابعدها .

ويه اشتهر ، وصرح بأنه أقامه على ملاحظة الوجود المحض ، دون ملاحظة الموجودات المحسوسة (١) غير أن هذا الدليل صار عمدة عند المتكلمين ، فيما بعد ، كالرازي ، والآمدي ، والعضد الايجي ،والتفتازاني ، وغيرهم ، وأخذ صورة أشد تعقيداً وخفاءً . والسعد ، رحمه الله تعالى ، نسب هذا الدليل جملياً إلى الحكماء، دون أن يفصل هذه النسبة ، أنها من وضع من (٢).

---

(١) قال ابن سينا : « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه .» الإشارات : ج ٣ ص ٤٨٢.
وهذه دعوى قد نازعه فيها ، قديماً الرازي، حيث قال : «واعلم أن البحث المتقصي يدل على أن هذا الكلام ليس بقوي ، وذلك إذا قلنا : الموجود إما واجب لذاته، أو ممكن لذاته ، فإن كان ممكناً لذاته ، امتنع رجحان وجوده على عدمه إلا لمرجح، فهذا استدلال بوجود الممكن على وجود الواجب ... فيثبت بما ذكرنا أن معرفة واجب الوجود لذاته لاتحصل إلاإذا اعتبرنا أحوال وجود هذه المحسوسات».
المطالب العالية : ج ١ ص ٥٤ وانظر أيضاً : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي : ص ٤١٩ ، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية : ص ١٧٧-١٧٨، ١٩٠ - ١٩١ وقال هبة الله بن ملكا أبو البركات البغدادي عن هذا الدليل : «إنه من جملة النظر في العلة والمعلول .» المعتبر : ج ٣ ص ١٣٣ .

(٢) يرى ابن رشد وابن تيمية أن أول من استدل بهذا الدليل بمقدماته المذكورة ابن سينا . قال ابن رشد : « إن هذه الطريقة لم تسلكها القدماء ، وإنما أول من سلكها، فيما وصلنا ، ابن سينا ، وقد قال ؛ إنها أشرف من طريقة القدماء» تهافت التهافت : ج ٢ ص ٦٣٧ .
وقال ابن تيمية : « وطريقة الوجوب والإمكان لم يسلكها أحد قبل ابن سينا وهو أخذها من كلام لمتكلمين الذين قسموا الوجود إلى محدث وقديم ، فقسمه هو إلى واجب وممكن ، ليمكنه القول بأن الفلك ممكن مع قدمه ، وخالف بذلك عامة العقلاء »
رسالة الفرقان بين الحق والباطل : ص ١٢٦ ، وانظر ص ١١١ ، وانظر مجموع الفتاوي : ج ١ ص ٤٩ ، ج ١٢ ص ١٥٤ - ١٥٥ ، ورسالة في العقل والروح : ص ٢٥ -٢٦ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ٧٤-٧٥ ، ٣٣٤ -٣٣٥، ج ٨ ص ١٣٢-١٣٣، منهاج السنة النبوية : ج ١ ص ٣٤٧ - ٣٤٨ ، ج ٢ ص ١٣٢ ، الصفدية : ج ٢ ص ١٩ . والحق أن ابن سينا قد اقتبس هذا الدليل عن الفارابي ، كما تقدم .

ويرى كل من ابن رشد وابن تيمية أن فكرة هذا الدليل قد اقتبسها الفلاسفة من المتكلمين (١) . وهذا ، أيضاً، مما لم ينبه إليه السعد، رحمه الله تعالى . وأيا كان مصدر هذا الدليل ، فإن قد ظهر في ساحة العقل والفكر ولا يهمنا كثيراً في هذا المبحث - مبحث النقد - نسبة هذا الدليل، بقدر مايهمنا سلامته، وصحته، شرعاً، وعقلاً ، ووضوحه ودقته .

فهذا الدليل يتألف من عدة أفكار متناسقة مترابطة ، وهي : ملاحظة الموجود أولاً ، واشتمال الوجود على الواجب الوجود ، والممكن الوجود ثانياً ، ثم بطلان الترجيح بلا مرجح ثالثاً ، وبيان افتقار الممكن إلى الواجب رابعاً، وبطلان الدور خامساً ، وبطلان التسلسل سادساً .

الجوانب الإيجابية في هذا الدليل إجمالاً :-

وعليه فيمكن أن نلخص الجوانب الإيجابية في هذا الدليل إجمالاً ، حسب ابتنائه على هذه الأفكار في عدة نقاط :-

أولاً : هذا الدليل ، وإن لم ينص عليه الشارع الكريم بهذا الترتيب والمقدمات، إلا أن مضمونه سليم صحيح ، يدل على صحته كل عقل سليم ، ونظر مستقيم ، ذلك أن العقل يلاحظ شيئاً في الوجود ، أي موجوداً قد تحقق كونه ، ثم بعد ذلك يلحظ فكرة أخرى ، تعقب العلم بوجود هذا الموجود، ألا وهي فكرة كون هذا الموجود له هذا الوجود من ذاته ، أي لايحتاج إلى موجد وعلة أظهرت كونه ووجوده ، فيكون واجب الوجود بذاته ، أم من غيره ، فيكون ممكناً ، فإن كان واجب الوجود لذاته ، وقف العقل عند هذه الفكرة ، إذ يكون قد وصل إلى مطلوبه ، وهو وجود واجب الوجود لذاته ، وإن كان ممكناً أقبل العقل لملاحظة فكرة أخرى ، وهي امكان أن يكون هذا الممكن ، الذي ليس وجوده من ذاته ، قد ترجح وجوده على عدمه بلا مرجح ، أو أن ذلك ممتنع ، ولاشك سيقطع

---

(١) انظر : تهافت التهافت : ج٢ ص ٤٤٥ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ٣٣٥ ، منهاج السنة النبوية : ج ١ ص ٣٤٧ ، منهج المتكلمين والفلاسفة : ج ٢ ص ٧٠٨ - ٧١٠ .

العقل السليم - إما بحكم الضرورة أو النظر ، على خلاف بين النظار - إلى أنه يمتنع ذلك إلا بمرجح . وعقب ذلك تنشأ فكرة إمكان الدور أو امتناعه، وهو توقف شيء في وجوده على شيء يتوقف في وجوده عليه ، فيحيلها العقل كذلك ، اما ضرورة أو كسباً ، على خلاف بينهم ، أيضاً . وبعده يرد احتمال آخر على العقل ، وهو إمكان تسلسل العلل فيما لايتناهى ، والعقل يحيله كذلك . إما ضرورة أو كسبا .

فنلاحظ أن أصل هذا الدليل يقوم على فكرة افتقار وحاجة الممكن ، الذي لايترجح وجوده على عدمه ، ولاعدمه على وجوده ، إلا بمرجح ، إلى موجد واجب الوجود ، لايفتقر إلى غيره .

وهي فكرة كما ذكرت - عقلية سليمة - تصلح للاستدلال بها على موجود وجوده من ذاته .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « ... وكذلك الفقر والإمكان وعدم القيام بالنفس ، .... ، من دلائل امكان المخلوقات المشهودات ، وفقرها ، وأنها من بدئه (أي الله سبحانه وتعالى) ، فهي من أدلة إثبات الصانع، لأن مافيها من الافتراق والتعداد ، والإشتراك ، يوجب افتقارهما وامكانها ، والممكن المفتقر لابد له من واجب غني بنفسه ، وإلا لم يوجد .» (١)

وقال : « الوجود إما واجب وإما ممكن ، والممكن لابد له من واجب فيلزم ثبوت الواجب » (٢) .

ولأن فكرة هذا الدليل تقوم على قضية حاجة الناقص إلى الكامل ، كان شرعياً ، من هذه الحيثية ، ذلك أن القرآن الكريم قد نبه إلى هذه الحاجة في مواضع كثيرة ، منهاقوله تعالى : ﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾(٣) .

---

(١) مجموع الفتاوي: ج٢ ص ١٣٦ بتصرف ، وانظر : ص ١١ من نفس الجزء .

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل : ج ٥ ص ١٩٩ ، وانظر : الصفدية ج ٢ ص ١٨، ١٩، ٢٠.

(٣) سورة الطور ، الآية ٣٥.

قال الرازي في تفسير الآية : « أي من غير خالق ... ، وذلك لأن نفي الصانع ، إما أن يكون بنفي كون العالم مخلوقاً ، فلا يكون ممكناً ، وإما أن يكون ممكناً ، لكن الممكن لايكون محتاجاً ، فيقع الممكن من غير مؤثر وكلاهما محال (١) .

وقد جعل الأمين الشنقيطي هذه الآية من أمثلة السبر والتقسيم في القرآن الكريم حيث قال : « فكأنه تعالى يقول : لايخلو الأمر من واحدة من ثلاث حالات بالتقسيم الصحيح ، الأولى ؛ أن يكونوا خلقوا من غير شيء ، أي بدون خالق ، اصلاً ، الثانية ؛ أن يكونوا خلقوا أنفسهم ، الثالثة ؛ أن يكون خلقهم خالق غير أنفسهم ، ولاشك أن القسمين الأولين باطلان، وبطلانهما ضروري ، كما ترى ، فلا حاجة إلى إقامة الدليل عليه لوضوحه ، والثالث هو الحق الذي لاشك فيه .» (٢) .

فنبه سبحانه وتعالى ، في هذه الآية ، إلى أن الناقص ، بعد أن تحقق كونه ووجوده ، لامحال له خالق أوجده ، وأخرجه من العدم إلى صفحة الوجود، ولايعقل أن يكون خَلْقُهم من غير خالق ، أي بلا مخصص ومرجح ، ومؤثر ، لبطلان هذه القضية عقلاً بالضرورة ، ولا يكونوا هم الخالقين لأنفسهم ، لبطلانه عقلاً ، بالضرورة ، أيضاً .

فهذا الدليل القرآني قد نبه إلى أصل الفكرة ، ولست أعني أن هذا الدليل شرعي بوضعه ومقدماته وتفاصيله ، بل فيه ماسيأتي بيانه .

غير أن دليل الإمكان هذا حتى يكون دليلاً شرعياً لابد أن يتضمن التسليم بكون هذا الواجب وجوده ، هو الله سبحانه وتعالى ، بائناً عن خلقه، ليس هو هذا العالم المشاهد المحسوس ، كما يقول الدهرية ، وأن لايكون الاستدلال على مقدمات هذا الدليل بما هو أخفىٰ ، كما في قضية الاستدلال

---

(١) التفسير الكبير : ج ٢٨ ص ٢٦٠ بتصرف يسير .

(٢) أضواء البيان : ج٤ ص ٣٦٨ ، وانظر : شرح العقيدة الاصفهانية : ص ١٧، درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ١١٣ .

على امتناع الترجيح بلا مرجح ، وبطلان الدور والتسلسل . بل يكون إما ببيان كونها ضرورية بديهية ، أو تبين بصورة أجلى وأوضح دون اللجوء إلى غوامض البراهين .

ثانياً : إن السعد ، رحمه الله تعالى ، قد قلل مقدمات هذا الدليل وجعلها ثلاثاً ، وهي ؛ امتناع الترجيح بلا مرجح ، وبطلان الدور، وبطلان التسلسل. بينما بعض المتكلمين أوصلها إلى ست مقدمات (١) .

ومافعله السعد يحمد عليه، لأن إكثار المقدمات يدل على ضعف الدليل وخفائه، وبعده عن الفطرة والبديهة، فالتعمق في الدليل الواضح الجلي لاستخراج واستنباط مقدمات هي مسلمات بحكم الضرورة عند ذوي العقول السليمة والفطر المستقيمة، أمر ينأى بالدليل عن مسلكه الصحيح إلى الولوج في مباحثات جدلية ومحاكمات فلسفية، ربما تكون عقيمة في كثير من الأحيان(٢) .

قال ابن الوزير عن أهل الكلام : « إنا وجدناهم لايزالون يخوضون في النظر في الدليل على الأمر الجلي حتى ينتهوا إلى دعاوى محضة في أمور دقيقة خفية هي أخفى مما جعلوا الخوض فيها وسيلة إلى معرفته»(٣).هذا فيما يتصل بالجوانب الإيجابية من هذا الدليل .

---

(١) زاد الرازي ثلاث مقدمات على تلك الثلاث ، وهي :-
١- العلة المؤثرة يجب أن تكون موجودة حال وجود المعلول .
٢- علة الموجود يجب أن يكون شيئاً موجوداً .
٣- ماهية الممكن قابلة للوجود والعدم على السوية .
انظر : المطالب العالية : ج ١ ص ٧٢-٧٣،١٥٨،المباحث المشرقية : ج٢ص٤٦٨، الأربعين في أصول الدين : ص ٧٠ومابعدها .

(٢) فعلى سبيل المثال المقدمة التى استخرجها الإمام الرازي من دليل الامكان ، والتى يتوقف عليها هذا الدليل ، وهي « أن العلة المؤثرة يجب أن تكون موجودة حال وجود المعلول » هذه مقدمة ، في نظري ، لامعنى لها ، لكونها مندرجة في المقدمة القائلة « الممكن يمتنع ترجحه إلا بمرجح» . فأي عقل أبله هذا الذي يخاطبه هؤلاء الفلاسفة والمتكلمون ، وهو لايفقه كون المؤثر موجوداً بعد ان سلم لهم امتناع الترجيح بلا مرجح ، فهل يعقل أن يكون المرجح معدوماً ، أو أمراً عدميا . أليس هذا تكثير لمقدمات لاداعي لها بحال .

(٣) ترجيح أساليب القرآن : ص٨٦.

الجوانب السلبية إجمالاً :-

أما تعديد الجوانب السلبية في هذا الدليل فإنه يمكن أن تتناول من ثلاث محاور رئيسية ، وهي أولاً : من حيث تأصيل هذا الدليل بهذه المقدمات ، وثانياً من حيث ثمرة الدليل وتحقيق الهدف المرجو منه ، وهي إثبات وجود الله، تعالى ، وثالثاً من حيث مايترتب على هذا الدليل من محاذير .

الجوانب السلبية في تأصيل هذا الدليل : إن هذا الدليل بهذه الصياغة والمقدمات لم يرد به الشرع المطهر ، ولا أمر به ، ودعى إليه ، فهو دليل مستحدث . مقدماته صعبة المنال ، مسالكه وعره ، تورث الشكوك لهذا فهو دليل لاينفع مع جماهير الخلق . إذ أكثر الناس لايفهمون مقدمات هذا الدليل وألفاظه ، فضلاً عن فهم الدليل نفسه، فهو لايصلح إلا لطائفة مخصوصة ممن هم على صلة بهذا العلم ، وهؤلاء الخاصة لم يسلم طائفة معتبرة منهم اعتبار هذا الدليل من البراهين ، بل عده بعضهم، كابن رشد الحفيد من الأقاويل العامة الجدلية ، قال : « والبرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود ، ... ، كان من طبيعة الأقاويل العامة الجدلية(١) ».

فلم يعد الدليل صالحاً في حق عامة الناس ، كما أنه لايخلو من الطعون في نظر بعض الخاصة .

---

(١) انظر: تهافت التهافت : ص

فإذا انضاف إلى هذا جعل أهم مقدمات هذا الدليل مقدمات نظرية كسبية غدى هذا الدليل، بحق، دليلاً خفياً، مغلقاً، طويلاً ، صعب المنال .

إذ لايشك عاقل في أن المقدمات الثلاث التي جعلها السعد أساس هذا الدليل ، وهي بطلان الترجيح بلا مرجح ، وبطلان الدور ، وبطلان التسلسل هي مقدمات ضرورية بديهية، لاتفتقر إلى الاستدلال والنظر ولو استدل عليها لكان الاستدلال بما هو أخفى، وأشد غموضاً بطبيعة الحال، ولن يكون الاستدلال عليها إلا بسبب ضعف البديهات والمسلمات لدى المستدل مما يظهر أثره على الدليل ، أيضاً ، فيكسبه الضعف والوهن ، فها أنت ترى أن الدليل بتلك الصورة انعكاس عما في نفس المستدل .

فالسعد ، رحمه الله تعالى ، وإن كان قد جعل بعض تلك المقدمات المذكورة ضرورية ، كامتناع ترجح الممكن بلا مرجح ، وبطلان الدور ، وضعف الاستدلال عليها نظرياً ، إلا أنه لما تكلم عن بطلان التسلسل ، أقام عليه أدلة متعددة ، دون أن يشير إلى كونه أمراً ضرورياً ، مما يدل على أنه يراه نظرياً، كما سيأتي بيانه في النقد التفصيلي ، مع أنها لم تسلم من اعتراضات ومناقشات وجيهة بل في أدلة بطلان التسلسل من الضعف ماسيظهر إن شاء الله تعالى في مبحث النقد التفصيلي .

الجوانب السلبية في ثمرة هذا الدليل :

أ- على الرغم من كون السعد من المتكلمين - الأشاعرة - الذين يذهبون في ذات الله تعالى وصفاته مذهباً قريباً من مذهب أهل السنة والجماعة ، فالله تعالى عندهم موجود بجلاله وكماله ، خالق ، رازق - بيده مقاليد السموات والأرض ، بائن من خلقه(١) ، لايحل فيهم ، ولايحلون فيه، وليس فيه ماهو منهم، ولافيهم ماهو منه من شيء . فكان من المفترض فيما يستدل به على وجوده تعالى يفيد هذا الجانب ويؤيده ويقويه، دليل مستقل يجمع بين إثبات وجوده وإثبات مباينته لخلقه ، مع تمام تصرفه في خلقه ، وأن الكون من صنعه ، إلا ان ماأتى به السعد في هذا الدليل ، لايدل على كلتا القضيتين . بل لابد من أدلة أخرى مستقلة تدل عليها . فلم

---

(١) استفدت هذا من قولهم بنفي الجهة عنه تبارك وتعالى ، فيستلزم نفي مخالطته للحوادث، إذ نفي الأعم يستلزم نفي الأخص، هذا على الرغم من أن الأشاعرة كلامهم مضطرب في هذا الباب، حيث نفوا عن الذات الإلهية الوصفين المتقابلين فقالوا لاداخل العالم ولاخارجه، ولامتصلاً به ولامنفصلاً عنه .

يعد هذا الدليل ، إذاً صالحـــاً لتحقيق الثمرة المرجوة منه ، وهو إثبات وجود الله تعالى ، ومباينته لخلقه ، وكون هذا العالم من خلقه وإبداعه .

بل في الحقيقة هذا الدليل يدل على موجود واجب الوجود بذاته ، فقط، ولايعنى بكونه خالقاً أو مبايناً ، بل يجوز أن يكون هو هذا العالم، إذ للناظر في هذا الدليل أن يقف بعقله عند أول مقدمات هذا الدليل ، وهو « فإن كان واجباً فقد تم الدليل » فيدعى أن هذا الموجود واجب قديم لاعلة له ، والدليل لايحجر علي مثل هذا التفكير . فيكون قوله بعينه قول الدهرية .

قال الإمام الرازي : « هب أن هذا الطريق يدل على إثبات واجب الوجود لذاته ، إلا أنه يبقى الشك في أن ذلك الموجود الواجب لذاته هل هو هذه الأجسام أو غيرها ؟ فما لم يقم البرهان على أن هذه الأجسام ممكنة لذواتها، لم يقدر الحكم باحتياجها في وجودها إلى المؤثر والمرجح » (١) .

قال السيالكوتي(٢) في حاشيته على شرح المواقف : « غرضهم (أي الحكماء) من هذا المسلك إثبات الواجب ، وأما إثبات كونه صانعاً للعالم ، كما هو المقصود ، فبمسلك آخر » (٣) .

---

(١) المطالب العالية : ج ١ ص ٥٤ ، بتصرف يسير ، وانظر أيضاً : تهافت الفلاسفة: ص ١١١، درء تعارض العقل والنقل: ج ٨ ص ١٥٦، مجموع الفتاوي : ج ١ ص ٤٩ .

(٢) السيالكوتي. (...- ١٠٦٧هـ)
الملا عبدالحكيم بن شمس الدين محمد، السيالكوتي ، البنجابي ، الهندي ، الحنفي ، فقيه حكيم ، كان من كبار علماء عصره وخيارهم ، اتصل بسلطان الهند ، السلطان «شاهجان» فأكرمه ، وجعله رئيس العلماء عنده. توفي بسيالكوت، له عدة مصنفات ، منها«حاشية على تفسير البيضاوي»، و«حاشية على شرح العقائد النسفية» ، و«وحاشية على شرح المواقف» وغير ذلك . انظر خلاصة الأثر : ج٢ ص٣١٨، الأعلام : ج٣ ص٢٨٣، معجم المؤلفين : ج٥ ص٩٥.

(٣) انظر : حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ٥ ٠ وطالع ، أيضاً ، حاشية الفناري . نفس الجزء والصفحة .

وقال ابن تيمية : « إن هذه الطريقة ، وإن كانت صحيحة بلا ريب ،

لكن نتيجتها إثبات وجود واجب ، وهذا لم ينازع فيه أحد من العقلاء المعتبرين ، ولا هو من المطالب العالية ، ولا فيه إثبات الخالق ، ولا اثبات واجب أبدع السماوات والأرض ، كما يسلمه الإلهيون من الفلاسفة كأرسطوا وأتباعه المشائين ، وإنما فيه ان الوجود واجب ، وهذا يسلمه منكروا الصانع ، كفرعون والدهرية المحضة من الفلاسفة والقرامطة ، ونحوهم ويقولون إن هذا الوجود واجب الوجود بنفسه.»(١)

ب - كما أن هذا الدليل لايدل على حدوث العالم ، بمعنى وجوده من العدم، وأن وجوده مسبوق بالعدم المحض ، بل من الجائز أن يكون قديماً - بناء على هذا الدليل - وأنه استفاد وجوده القديم من واجب الوجود بذاته ، فيكون العالم واجباً بغيره ، كما يذهب إليه الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا ، ومعلوم من دين الإسلام أن قدم العالم باطل من وجوه كثيرة ، أعظمها نفي الاختيار في فعله تعالى ، لأن القدرة المختارة يستحيل أن تتعلق بما ثبت قدمه .

ثالثاً:الجوانب السلبية فيما يترتب على هذا الدليل من محاذير:

أما السلبيات من هذا الجانب في هذا الدليل فإنه يتمثل في كون هذا الدليل منفذاً لأهل وحدة الوجود إلى مذهبهم ، حيث يمكن القول إن القائلين بالوحدة - سواء المطلقة أو المشخصة بالاعتبارات والنسب ، كابن عربي ، والقونوي ، والتلمساني، وابن سبعين ، وغيرهم - قد استفادوا من هذا الدليل فائدة كبيرة للوصول إلى اعتبار مذهبهم وتحقيقه ، لأن الدليل - كما أشرت سابقاً - لايدل على اثبات ذات الله ، الخالق ، القادر ، البائن عن خلقه ، وإنما يدل على وجوب حصول موجود هو واجب الوجود

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية : ص ١٥ ، وطالع : رسالة الفرقان بين الحق والباطل : ص ١١١- ١١٢ ، الصفدية : ج ٢ ص ١٩ ، النبوات : ص ٨١ - ٨٢ .

بذاته ، وهذا يصدق على هذا العالم المشاهد المحسوس ، فيكون هو عين واجب الوجود بذاته ، وهذا هو بعينه مذهب القائلين بالوحدة ، الذين قضوا بكون جميع أجزاء هذا العالم وأعيانه وحقائقه وتعيناته ، هي تعينات الحق ، جل وعلا ، الواجب الوجود بذاته ، وهذا القول لافرق بينه وبين قول الطبائعيين والدهريين ، الذاهبين إلى نفي خالق لهذا العالم ، والذين جعلوا استحقاق العالم لوجوده من ذاته وطبيعته أزلاً ، اللهم إلا الإسم ، فأولٰئك سموه بالأسماء الشرعية تلبيساً منهم كقولهم إنه «الله» و«الحق» ... الخ وهؤلاء سموه بالطبيعة والدهر فكلاهما يجتمعان في حصر وجوب الوجود في هذا العالم مع الخلاف في التسمية (١).

وقد نبه إلى هذه القضية ابن تيمية ، حيث قال عن الطريقة التى سلكها ابن سينا في إثبات واجب الوجود : « وهي عند التحقيق لاتفيد إلا إثبات مجرد وجود واجب ، وأما كونه مغايراً للأفلاك فهو مبني على نفي الصفات ، ... فمن سلك هذه الطريقة قد يفضى به الأمر إلى إنكار وجود واجب مغاير لوجود الممكنات . كما يقوله أهل اوحدة ، القائلون بوحدة الوجود من متأخري متصوفة هؤلاء الفلاسفة ، كابن عربي ، وابن سبعين ، وأمثالهما ، ... والقائلون بوحدة الوجود حقيقة قولهم هو قول ملاحدة الدهرية الطبيعية الذين يقولون : ماثم موجود إلا هذا العالم المشهود ، وهو واجب بنفسه ، وهو القول الذي اظهره فرعون ، لكن هؤلاء ينازعون أولٰئك في الإسم فأولٰئك يسمون هذا الموجود بأسماء الله ، وهؤلاء لايسمونه بأسماء الله » (٢).

وسيأتي مزيد بحث لهذه المسألة عند ابطال السعد القول بوحدة الوجود.

---

(١) التوسع في هذا ، ينظر : رد النصوص : ص ٢٩٨ -٣٠٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ١٦٢ - ١٦٣ ، وانظر : ص ٧٥ ، ص ٢٦٤ - ٢٦٥ من نفس الجزء .

النقد التفصيلي لدليل الإمكان :-

سيتناول هذا النقد التفصيلي - إن شاء الله تعالى - للمقدمتين التى تقوم عليها هذا الدليل ، وهي : -

١- امتناع ترجح الممكن بلا مرجح .

٢- بطلان الدور والتسلسل .

١- نقد المقدمة الأولى « امتناع ترجح الممكن بلا مرجح » :

أصاب السعد ، رحمه الله تعالى ، اولاً حينما صحح بطلان ترجح الممكن بلا مرجح ، وأصاب ، ثانياً ، حينما جعل هذه المقدمة ضرورية ، إذ هي من البديهيات المغروسة في طباع جميع الناس بلا إستثناء ، بل حتى في البهائم ، لذا فقول السعد : « ولهذا يحكم به من لايتأتى منه النظر والاستدلال »(١) في غاية الجودة ، ليشمل ، أيضاً ، البهائم . مع قوله : « الضرورة قاضية باحتياج الممكن إلى المؤثر ، وامتناع ترجح أحد طرفيه بلا مرجح » (٢) . القاصر على العقلاء من بني آدم ونسبته ضرورة هذا الحكم إلى الجمهور ، حق وصواب ، فجمهور المتكلمين والحكماء على ذلك (٣) ، بل هي محل اتفاق جميع العقلاء من بني آدم ، إلا من شذ. لأن الفطر السليمة تطلب هذا الحكم بإلحاح شديد . حتى قال الرازي :«والحكماء اتفقوا على أن العلم بأن متساوى الطرفين لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لسبب ، علم فطري أولي ، ومن أنكره فقد فارق مقتضى عقله لساناً ، ويعود إليه ضميراً » (٤).

وقال : : « إن هذا العلم حاصل في نفوس الأطفال الذين لم يبلغوا إلى كمال العقل ، وذلك لأن الطفل إذا كان له مكان وموضع يختص هو به

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٢٣ .

(٢) المقاصد : ج ١ ص ١٢٣ .

(٣) انظر : طوالع الأنوار مع شرحه مطالع الأنظار : ج ١ ص ١٥١ - ١٥٢ ، شرح المواقف : ج ١ ص ٣٩٨ - ٣٩٩ ، ص ٤٠٣ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ١١٨ - ١٢٣ ، ص ٢٦٥ - ٢٦٦ ، ص ٢٨٨.

(٤) المباحث المشرقية : ج ١ ص ٢٢١ .

بالتصرف فيه ، فإذا وجد فيه طعاماً لم يضعه فيه أو غاب عنه شيء وضعه فيه ، فإنه يصيح، ويقول : من الذي أخذه ؟ ومن الذي وضعه؟ وذلك يدل على أن فطرة ذلك الطفل تشهد بأن الممكن لابد له من مرجح ، والحادث لابد له من محدث ، وإذا كان هذا العلم مركوزاً في غريزة نفس ذلك الطفل ، علمنا أنه أقوى العلوم البديهية (١).

وقال الغزالي عن حقيقة الممكن بأنه المفتقر إلى المرجح : « وهذا إذا حصل في الذهن معنى لفظه كان مضطراً إلى التصديق به » (٢) .

وقبله قال إمام الحرمين : « الحادث جائز وجوده وانتفاؤه ، ...فإذا وقع الوجود الجائز بدلاً عن استمرار العدم المجوز ، قضت العقول ببداهتها بافتقارها إلى مخصص خصصه بالوقوع ، وذلك أرشدكم الله مستبين على الضرورة ، ولا حاجة فيه إلى سبر العبر والتمسك بسبيل النظر » (٣) .

وقال ابن تيمية : « كون وجود الشيء لامن نفسه ولا من غيره ، هو مما يعلم فساده بالضرورة ، والأمور المعلومة الفساد بالضرورة لا يجب على كل مسئول تقريرها ونفيها ، فإن هذا لاغاية له » (٤)

وقال ابن سينا : «ماحقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن ، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن هو من غيره»(٥) .

ومناقشة السعد لما قد اعترض به على كون هذا الحكم ضرورياً مناقشة سديدة ، لأن البديهيات والضروريات ليست كلها في نفس القوة:

---

(١) المطالب العالية : ج ١ ص ٧٤ ، وانظر : معالم أصول الدين : ص ٣٢

(٢) الاقتصاد : ص ٢٠ ، وانظر : قواعد العقائد له : ص ٥٣.

(٣) الإرشاد : ص ٢٨ .

(٤) درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ٢٨٨.

(٥) الاشارات : ج ص ٤٤٨، ونلاحظ أنه لم يستدل عليه مما يعني أنه ضروري عنده.

والجلاء والوضوح ، فكون المعترض يجد الفرق بين ضرورة هذا الحكم وضرورة كون الواحد نصف الاثنين لايقدح في كونه ضرورياً ، لذا قال السعد « وخفاء التصديق بخفاء التصور (١) غير قادح (٢)» . إذ لاشك أن من أدرك - أي تصور - الممكن وهو مالايقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ، وهذا هو الموضوع ، وأدرك أيضاً ، المحمول ، وهو أن وجــوده وعدمه لا لذاته ، حكم بالضرورة أن الممكن وجوده أو عدمه لا لذاتــــه ، وإلا كان واجباً أو محالاً(٣) .

لكن قد يتوقف العقل برهة في هذا الحكم لخفاء تصوراته ، أعني الموضوع والمحمول لخفاء معانيهما أومعنى إحداهمـــا ، أو قد يكون بحيث يكون كل منهـــــما أو أحدهما نظرياً ، يفتقر إلى الفكر والنظر ، لكنـــه غير قادح في

---

(١) التصور والتصديق من أقسام العلم الحادث ، فالتصور هو حصول صورة الشيء في الذهن ، أو هو إدراك لمعنى مفرد ، وهو مايسمى بالتصور الساذج. والتصديق هو إدراك وقوع نسبة ، أي الإدراك الذي معه حكم على سبيل الإذعان والجزم . فالتصور يكون في الإدراك لأمر واحد كتصور زيد، أو لأمور متعددة بدون النسبة والحكم ، كتصور زيد وعمر ... الخ ، أو مع نسبة غير تامة كتصور غلام زيد ، أو تامة انشائية كتصور «اضرب» أو خبرية مدركة بإدراك غير إذعاني ، كما في صورة التخييل والشك والوهم .
وكلا التصور والتصديق ينقسم إلى بديهي ونظري ، فالضروري هو إدراك لايحتاج في حصوله إلى نظر وفكر . كتصور الحرارة مجملاً ، والتصديق بان النار حارة . والنظري هو إدراك يحتاج في حصوله إلى نظر وفكر ، كتصور كنه النفس ،والتصديق بأن العالم حادث .
والاعتبار في كون التصديق بديهياً يكون باعتبار الحكم في ذاته لا لأمر خارج أي يكون باعتبار الحكم بديهياً بذاته ، بغض النظر عن تصوراته التى قد تكون نظرية أو بديهية ، فإذا كان الحكم بعد حصول التصورات محتاجاً إلى نظر فالتصديق نظري ،وإلا فبديهي ، سواء تصوراته محتاجة إلى نظر أولا .
انظر ؛ شرح المقاصد : ج ١ ص ١٩ - ٢١ ، ايضاح المبهم ص ٥-٦ ، حاشية الباجوري على متن السلم : ص ٢٧ - ٢٨ ، شرح التهذيب ليزدى : ص ٦-٧ ، شرح الغرة في المنطق للصفوي ص ١١١-١١٢ .
(٢) المقاصد : ج ١ص ١٢٣ .
(٣) أشرف المقاصد : ج ١ ص ٣٥٨ .

جواز كون ماكانت تصوراته نظرية كون التصديق به ضرورياً ، حتى قال العطار : « علم أن المراد ببداهة تلك المقدمات (يعني الأوليات) هو أنه بعد تصور الطرفين يكون الحكم بالنسبة بديهياً ، أي لايحتاج لشيء بعد تصور الطرفين ، وإن كانت الأطراف قد تكون نظرية » (١) وقد قال السعد« لانسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات ، بل قد يختلف فيها جميع العقلاء لخفاء في تصورات الأطراف، وعسر في تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم ، وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك ، وفي كثرة التفات النفس إليها » (٢) .

وقال أيضاً عن تصور طرفي القضايا الأولية الضرورية « سواء كان - يعنى تصور الطرفين - بديهيا كالمثالين المذكورين - وهما : الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء-أو نظرياً، نحو الممكن يحتاج في وجوده إلى مرجح. وتتفاوت- يعني الأوليات-جلاء وخفاء بحسب تصور الطرفين» (٣).

وجلاء الطرفين ينقسم إلى قسمين : واضح مطلقاً ، إذا كان جلاء الطرفين، ووضوح ارتباطهما لايتقيد بأحد مخصوص ، ومقيد ، وهو الذي يتقيد وضوح وجلاء طرفيه ، وجلاء ارتباطهما بفئة مخصوصة ، فيكون الارتباط وتكون الأطراف جلية وواضحة عندهم ، غير واضحة عند غيرهم (٤) .

على أن من الناس من قد يتوقف في الحكم (الأولي) بعد تصور الأطراف ، ولامطعن لتوقفه في صدق كونه أولياً ضرورياً ، إذ التوقف إما أن يكون لنقصان الغريزة ،كما للصبيان والبُلْه ، وإما لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات كما لبعض العوام والجهال (٥).

---

(١) حاشية العطار على شرح زكريا الأنصارى على ايساغوجي : ص ٩٩، وانظر،أيضاً: شرح الغرة للصفوي : ص ١١١-١١٢، حاشية يوسف الحفناوي على شرح زكريا الأنصاري على ايساغوجي : ص٦٣-٦٤، شرح المقاصد : ج١، ص٢٠، حيث نسب التفتازاني هذه القضية إلى الجمهور.

(٢) شرح المقاصد : ج١ ، ص ٣٦.

(٣) حاشية العطار على شرح الخبيصي بحاشية ابن سعيد : ص ٢٥٢-٢٥٣.

(٤) انظر حاشية ابن سعيد:ص٢٥٢، وحاشية الدسوقي على شرح الخبيصي:ص ٤١٨ .

(٥) انظر: شرح الرسالة الشمسية : ص١٨٠، شرح المقاصد : ج١ ، ص ٢٥.

وإنه مما ينبغي أن ينبه إليه في هذا المقام أن إدراك النسب في القضايا الكلية تختلف عن إدراكها في القضايا الجزئية المخصوصة، فالنفس البشرية قد يغيب عنها ادراك بعض الضروريات الكلية لبعد تعلقها بالنفس لانصرافها إلى التحقق بالإدراكات الجزئية التي هي،ألصق بحياة الإنسان من إدراك المعاني الكلية التي تحتاج إلى رياضة ذهنية عقلية ، للربط بين تلك الجزئيات الضرورية المتعددة والمشتركة في حكم وقضية واحدة ، والوصول إلى قضية كلية . تنطبع في النفس كذلك ، أعنى كونها ضرورية . فهب أن بعض النفوس جعلت قضية امتناع ترجح الممكن بلا مرجح قضية كسبية ، لعدم إدراكها ثبوت تلك النسبة من محمولها لموضوعها ادراكاً لايفتقر إلى نظر وفكر، فهل هذا يطعن في ضرورة القضايا الجزئية المعلومة والمشاهدة ، والتى هي جزئيات ذلك المعنى الكلي، والتى بسببها كان النظر في الحكم على تلك القضية الكلية . إن من لهم أدنى عقل - بل حتى الناقصين- يدركون ضرورة المرجح في القضايا الجزئية دون نظر وفكر وبلا مهل وروية ، بل حتى المكابرين والمعاندين يدركون ذلك ولا يخالفون فيه ، لأن هذا النوع من الإدراك مما جبلت عليه ، بل هي تتعهده في جميع شئون حياتها المعاشية، وتنميه ، وترمي من ينكرها بالجنون والبله . ألا ترى أن لو رأى أحدنا طفلاً يصرخ ، وقد أصابته لطمة، فإنه يقطع مباشرة بأن ماحصل له لم يكن من ذاته هكذا اتفاقاً، بل لابد أن أحداً من الناس قد فعل به ذلك ، فلا بد من مرجح ليرجح تحقق هذا الأمر الممكن الجزئي على عدمه ، وألا ترى أن صاحب الشأن يبحث عمن فعل به ذلك ، دون ارتياب وشك ، في أن ماحدث له كان صدفة أو واتفاقاً أو أن هذا الأمر ترجح من ذاته ، يبحث عنه ليستوفيه جزاءه في دنياه ومعاشه، فما بال بعض الناس تصحح تلك المقدمة الكلية الباطلة إذا تعلق بما لايلائم الطبع والمنفعة الدنيوية . أو تدعي أنها كسبية تفتقر إلى النظر والاستدلال مع شدة وضوحها وجلائها .

وقد أشار ابن تيمية إلى ذلك المعنى فقال : « واعلم أن علم الإنسان بأن كل محدث لابد له من محدث ، أو كل ممكن لابد له من واجب ، ... ،

ونحو ذلك من القضايا الكلية والأخبار العامة ، هو علم كلي بقضية كلية ، وهو حق في نفسه لكن علمه بأن هذا المحدث المعين لابد له من محدث وهذا الممكن المعين لابد له من واجب ، هو ، أيضاً ، معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية، وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفاً على العلم بتلك القضية العامة الكلية، بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته، قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية، وهذا كعلمه بأن الكتابة لابد لها من كاتب، والبناء لابد له من بان، فإنه إذا رأى كتابة معينة علم أنه لابد لها من كاتب ،....، وإن لم يستشعر في ذلك الحال كل كتابة كانت، أو تكون، أو يمكن أن تكون، ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذ القضايا المعينة الجزئية، وإن كان عقله لايستحضر القضية الكلية العامة(١)

فالسعد، رحمه الله تعالى ، اختصر الرد على ذلك الاعتراض القائل بوجود الفرق بين بداهة هذا الحكم وبداهة قولنا « الواحد نصف الإثنين» بجملة وجيزة دون أن يشبعه بحثاً ، فاكتفى بقوله : « وخفاء التصديق بخفاء التصور غير قادح » .

وأما جواب السعد عن الاعتراض الثاني القائل أن أكثر المليين ذهبوا إلى تخصيص الله تعالى للمكنات بلامرجح، بقوله إن ذلك لم يكن بلامرجح بل بمرجح هو ذات الإرادة، لكن بلاداعى وسبب، فجواب غير سديد، إذ التفريق بين أن يترجح الممكن بلامؤثر ومرجح، وبين أن يترجح، لكن بلا اشتراط سبب في حصول ذلك الترجح الواقع من المؤثر، غير بين ولاظاهر. وأما دعواه أنه لولا ذلك لترتب على هذا الاشتراط أحد ثلاثة محاذير:إما قدم الشرط فيكون العالم قديما، وينتفي بذلك الاختيار عن الصانع،وإماقيام حوادث شخصية بذاته، تعالى، على فرض حدوث الشرط، دون تسلسله. وإما قيام جنس الحوادث بذاته تعالى ، على فرض تسلسل تلك الحوادث فيما لايتناهى في جانب الماضي . وكل تلك المحاذير تقدح في حدوث ذات الممكنات ، أي وجودها عن عدم سابق،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ١١٨ -١١٩ ، وانظر ، أيضاً : مجموع الفتاوي : ج ٢ ص ٤٧ .

فغير دقيق ، وقد جانب فيه السعد الصواب ، إذ ماالمانع من تسلسل الحوادث فيما لايتناهي أزلاً ، بحيث يتحقق القدم النوعي للحوادث مع حدوث أحادها مع تحقق امتناع خلو ترجيح الممكن عن مرجح ، وثبوت حدوث الممكنات.

غير أن مما يؤخذ على السعد - بعد أن جعل افتقار الممكن إلى المرجح ضرورياً - أنه ضعف الأدلة النظرية على تلك المقدمة ، إذ القول بكونها ضرورية أمر حق ، لكن قد تقام الأدلة عليها في حق من فسدت فطرته ، فإن البديهيات (الضروريات) تتفاوت المدارك في الإذعان لها ، فلرب ضروري عند شخص ، لايراه غيره كذلك ، خاصة إذا اقترن بها شبه واستحكمت عنده الشكوك والأوهام . فلا بد حينئذ أن تقام الحجة ، وهي الأدلة النظرية ، على تلك الضروريات ، التى ماعادت ضروريات في حق أولئك الناس ، الذين تدنست فطرهم بالعقائد المضادة للألويات ، كما نص على ذلك السعد نفسه(١) خاصة وأن تضعيف السعد لأحد الدليلين المقامين على تلك المقدمة هو بحد ذاته ضعيف ، حسب علمي ، وتضعيف الآخر يعود إليه ، كما سيأتي بيانه .

أقول ؛ إن أحد الدليلين على تلك المقدمة هي كون الإمكان يستلزم التساوي ، فالقول بوقوع أحد الطرفين بلا مرجح يستلزم حصول التنافي . قول حق وصواب ، وتضعيف السعد له بناء على أن التساوى إنما ينافي الرجحان من حيث ذات الممكن . وهو أمر غير لازم ، لإمكان وقوع الرجحان لابحسب الذات ، بل بالاتفاق - فيه نظر ، لأنه لامعنى للمكن إلا الذي يفتقر إلى مرجح ، وهو وجودى ، ضرورة ، لان الاتفاق ليس بعلة ومرجح وجودي ، حتى يصح منه حصول الأثر . وقد أبطل السعد بنفسه قول القائلين بوجود العالم والممكنات بطريق الاتفاق ورد على شبههم بوجوه كثيرة (٢) ، فكيف استساغ برده هذا الدليل أن يجوز وقوع ذلك بطريق الاتفاق.

---

(١) شرح الرسالة الشمسية : ص ١٨٠ ، شرح المقاصد : ج ص ٢٥

(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٢٤ - ١٢٦ .

فليس تعريف الممكن بأنه ما اقتضى ذاته أن لايقتضي وجوده ولا عدمه، أن ذلك جائز بالاتفاق ، وإلا لزاد العقلاء في قيده « وامتناع الترجح بالاتفاق»، أيضاً ، لأن الترجح بالذات والاتفاق كلاهما في نفس الدرجة من الاستحـــالة والبطـــلان ، إذ كلاهمـــا يجوز علة عدمية ، لكن الأول هو افتراض علية الذات المعدومة ، والآخر علية غير قائمة بذات إطلاقا ، فإن لم تكن الاستحالة في كليهما في نفس الدرجة ، فلأن تكون في الثاني أشد استحالة أولى ، لكونه علية غير قائمة بذات إطلاقاً .

وأما تضعيف السعد للدليل الثاني - القائم على فكرة كون الترجح الذي به يوجد الممكن ، لابد له من محل يقوم به ، لكونه أمراً وجودياً ، وليس محله إلا المؤثر ، لامتناع حصوله في الأثر ، لتأخره عن الترجح ، ولا ثالث - فإنه يعود ، أيضاً ، إلى الاعتراض بجواز الوقوع اتفاقاً ، لأن السعد قد أجاب بأن الترجح، يكون مع الوجود ، لاقبله ، وهو جواب حق ، إذ لا يتصور حصول الترجح،والمطلوب وجوده لم يوجد ، لأن الترجح لايتعلق بالعدم ، فالترجح يكون مع الوجود . كما ذكر أنه على فرض تسليم تقدم الترجح على الوجود ، فإن الضرورة تبطل قيام ترجح وجود الممكن أو عدمه بالمؤثر . وهذا رأي أصاب فيه السعد ، بفرض كون الترجح أمراً وجودياً .

غير أن السعد ، رحمه الله تعالى ، جعل هذا الترجح ، أمر عدمياً ، نسبة بين المؤثر والأثر . وجعل الترجح عين الوجوب ، لأن الراجح لا يكون إلا واجباً ، والوجوب متقدم على الوجود ، لأن وجود الممكن محفوف بوجوبين ، سابق ولاحق . وهو نسبة بين المؤثر والأثر وهو يسمى من حيث الاضافة إلى المؤثر إيجاباً ، وإلى الأثر وجوباً . ومنع كون هذا الوجوب أمراً ثبوتياً ، بل قال ؛ الأولى منع كونه أمراً محققاً مفتقراً إلى مايقوم به في الخارج ، بل هو أمر عقلي ، قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بترجحه وحدوثه . (١) .

وعلى فرض كون هذه القضية حقة في ذاتها ، وهي كـــذلك عند تـدقيق

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٢٤، وانظر ، أيضاً : شرح المواقف : ج ١ ص ٤٠١ ومابعدها .

النظر إليها . لكن الدليل المذكور آنفاً على امتناع ترجح الممكن بلا مرجح جار فيها ، أيضاً ، اللهم إلا الاعتراض عليه بجواز الوقوع الاتفاقي . لأنه وإن كان الترجح عين الوجـــوب أو لازم له لاينفك عنه ، وهما -أعني الترجح والوجوب - نسبة عقلية عدمية بين الأثر والمؤثر ، إلا أنه من المتفق عليه ضرورة امتناع تعلق هاتين النسبتين بالعدم ، وحصول متعلقاتهما من ذاتها، دون وجود الأثر، وهو موقوف على المؤثر ، الذي يجب أن يكون أمراً وجودياً، لتتحقق تلك النسبة العدمية ، ألا وهي الترجح أو الوجوب،فلا يعقل أن تتحقق تلك النسبتان وليس هناك تحقق خارجي لمتعلقاتهما ، فهما وإن كانا نسبتين عدميتين إلا أنهما يفتقران إلى الذوات الخارجية الممكنة ليتصفا بهما، ولايكون ذلك إلا بالمرجح . فعاد الكلام إلى وضعه وامتنع دفعه ورده . فبمجرد ترجح الممكن أو وجوبه ، فإن ذلك يدل على أن هذا المعنى لابد له من متعلقات يضاف إليهما ، المرجح ، والمترجح ، والاكتفاء بأحدهما تبطله الضرورة ، فلا يعقل أن يكتفى بالمترجح، دون ملاحظة المرجح لتتعلق بهما نسبة الترجح معاً ، اللهم إلا على الرأي المجوز وقوع الممكنات اتفاقاً المكتفي بأحد متعلقي الترجح ، وهو المترجح فقط ، فيجعل الممكن مترجحاً ويثبت الترجح ، لكن لايثبت المتعلق الآخر ، وهو المرجح .

وفي ختام هذه المسألة لابد من الإشارة إلى أن ماذكره السعد بخصوص الدليلين المقامين على افتقار الممكن إلى المرجح، والردود عليها، قد أخذه عمن تقدم عليه من المتكلمين (١) ،كما قد نص بنفسه على بعض منهم .

وبهذا أكون قد انتهيت من نقد المقدمة الأولى من مقدمات دليل الإمكان.

---

(١) انظر : المواقف لشيخه : ص ٧١ ، المطالب العالية : ج١ ص ٨٧ ومابعدها المباحث المشرقية:ج ١ ص ٢١٨ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٧١ - ٧٢ .

٣- نقد المقدمة الثانية « بطلان الدور والتسلسل »

أ- نقد بطلان الدور :-

من خلال استعراض رأي السعد ، فيما مضى ، في بطلان الدور تبين أنه سلك فيه طريقين ، حسبما يفهم من كلامه ، طريق إثباته بكونه حكماً ضرورياً ، وطريق الاستدلال النظري على تلك القضية . .

وذكرت هناك ، أنه اعتمد بطلان الدور بحكم الضرورة والبداهة وضعف الاستدلال النظري لضعف أدلته .

وأقول ههنا فيما يتصل بالطريق الأول أنه قد اصاب وأجاد ، إذ بطلان الدور معلوم بالبداهة ، لأنه من القضايا الأولية لايحتاج إلى استدلال في حق من صحت فطرته وسلمت من الشبه والشكوك . فهذا الفارابي الواضع الأول لدليل الامكان ، يقول : « والأشياء الممكنة لايجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب » (١) .

فإعراض الفارابي عن الاستدلال عليه ، دال على بداهته عنده .

وابن سينا قد ذكر في كتابه «النجاة» بطلان الدور وأشار إلى لوازمه الباطلة مستعيناً ببعض الأمثلة على بيان ذلك ، مما يدل على أنه يراه ضرورياً (٢) .

أما في «الشفا» و«الإشارات» فلم يشر إلى بطلان الدور . وقد علق الطوسي على كلامه في الإشارات بقوله : « إن الشيخ لم يذكر الدور لأنه ظاهر الفساد»(٣). وهكذا الرازي في تعليقه على طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود في نفس الكتاب ، قال : « والإنصاف أن الدور معلوم البطلان بالضرورة ، ولعل ابن سينا إنما تركه لذلك » (٤)

---

(١) عيون المسائل : ص بتصرف.
وانظر : الدعاوى القلبية : ص
(٢) النجاة : ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .
(٣) الاشارات بشرح الطوسي : ج٣ص٤٤٩، ٤٥٥
وانظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ٢٨٦ .
(٤) درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ١٦٢ .

وقال ابن تيمية : « والدور القبلي مما اتفق العقلاء على نفيه ، ولوضوح انتفائه لم يحتج المتقدمون والجمهور إلى ذكر ذلك » (١) .

فبطلان الدور قضية ضرورية لاتحتاج إلى الإكثار من حشد كلام العلماء فيه.

والسعد رحمه الله تعالى ، لماأراد أن يبين بطلانه ضرورة اكتفى فقط، بتصويره ، إذ الحكم على الشيء فرع تصوره ، ، وبظهور أطراف القضية ينقدح في العقل مباشرة بطلانها ، إذ العقل يقضي أن العلة يجب أن تكون متقدمة على المعلول ليصح توجهها إليه ، فلو كان شيئان كل منهما علة للآخر ، لزم كون كل واحد منهما متقدما على الآخر ومتأخراً عنه ، فيلزم كون الشيء الواحد متقدماً على نفسه ومتأخراً عنها .

فلا يرد على السعد أنه استدل نظرياً على بطلان الدور ، إذ هناك فرق بين الإستدلال على ثبوت معنى المحمول للموضوع نظراً وفكراً، لتكون القضية نظرية ، وبين بيان وشرح ذات الموضوع والمحمول . فإن الذهن مالم يفهم معنى الدور ويحط به وبلوازمه إحاطة تامة لايمكنه الحكم عليه .

وهذا مراد السعد لما قال : « إنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه » ثم ذكر وجه الإستلزام بقوله « إن الشيء إذا كان علة لآخر كان متقدماً عليه ، وإذا كان الآخر علة له كان متقدماً عليه ، والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشي ، فيكون الشيء متقدماً على نفسه ... الخ .

غير أنه لم ينبه إلى بيان مراتب التقدم والتأخر في مثل هذا الدور إذ التقدم والتأخر يكون بمرتبتين في الدور المصرح ، وبمراتب في الدور المضمر ، فمراتب التقدم والتأخر تزيد على مراتب الدور بواحد دائماً (٢).

---

(١) المرجع السابق : ج ٣ ص ١٦١ .

(٢) بمعنى أنه إذا توقف (أ) على (ب) ، (ب) على (أ) لزم منه تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين . بيان ذلك : أن (أ) سبق سابقه ، الذي هو (ب) ، ولو كان (أ) في مرتبة سابقة لتقدم على نفسه بمرتبة واحدة ، وإذا سبق سابقه تقدم على نفسه بمرتبتين ، لأنه تقدم على علته المتقدمة عليه .
انظر : ضياء النجوم : ص ١٨ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٢ ص ٢٥٨، شرح المواقف : ج ١ ص ٥٣٠ ، التعريفات : ص ٩٤ .

أما فيما يتعلق بالاعتراضات التى حكاها السعد على اللوازم الباطلة التى تستلزم الدور ، وأجاب عنها ، فوجهة نظري ، أنه لاحاجة لذكرها ، إذ هي شبه واعتراضات ليس لها نصيب من العقلانية إطلاقاً، والسعد، رحمه الله تعالى ، ذكرها تأسياً بمن تقدمه(١) مثل الرازي والسمرقندي ، والعضد الإيجبي ، وحكاها دون أن يشير إلى مصدرها . وبطلان الدور في غنى عن ذكرها ، وليس من الضروري على مثبت المسائل الدينية أن يتعرض لمثل هذه الشبهات والاعتراضات الضعيفة جداً ، بل الساقطة ، ليرد عليها، ويحل إشكالاتها ، ليسد الباب على كل مشاغب ، فإن من الناس من لايأنس بالدليل، ويورد الإعتراضات على سبيل المكابرة . كما في هذه الاعتراضات . فإن المعترض على بطلان الدور - سواء بداهة، أو كسباً - بمثل هذه الاعتراضات مكابر حقاً .

لأن الاعتراض الأول مبني على تفسير التقدم في قولنا : « الدور مستلزم لتقدم الشيء على نفسه أو علته » بالعلية ، لأن التقدم بالزمان غير معتبر في العلة ، إذ قد تقترن العلة بالمعلول زماناً .

فلما كان التقدم المذكور بالعلية ، ظهر الاعتراض ، بأن في بطلان لازم الدور ، وهو لزوم تقدم الشيء على نفسه أو علته ، مصادرة على المطلوب، ليصبح الكلام : يمتنع علية الشيء لنفسه وعلته ، لامتناع علية الشيء لنفسه وعلته .

وهل هذا إلا إعتراض بارد ، لاقيمة له ، غني عن أن يورده السعد، ليجيب عليه ، بقوله : « إن التقدم المراد هو بالمعنى الذي يصحح قولنا وجد فوجد ».

إن العقـــــل يقطع بأنه ليس في تصور لوازم بطلان الدور مصادرة على

---

(١) انظر الاعتراضات على لوازم بطلان الدور في : الأربعين في أصول الدين : ص ٨٠، المحصل : ص ٢١٧ - ٢١٨ ، المطالب العالية : ج ١ ص ١٣٦-١٣٧ ، شرح المواقف : ج ١ ص ٥٣٠، الصحائف الالهية : ص ١٤٢ ، طوالع الأنوار مع شرحه مطالع الأنظار : ج ١ ص ٤١٠ ومابعدها .

المطلوب ، لأن العقل يدرك أن العلة يجب أن تكون موجودة ليلزم منها المعلول، وأن المعلول متأخر عن العلة ولو بالرتبة. إذ مالم توجد العلة لم يوجد المعلول . فشيئان كل منهما علة للآخر فيه تناقض ظاهر على النحو المذكور .

والحق أن هذا الاعتراض فيه مغالطة ظاهرة ،إذ هو مبنى على تفسير الدور بتوقف الشيء على نفسه . والحقيقة أن هذا لازم الدور ، فيكون إبطال الدور ببطلانه ، من قبيل إبطال الشيء ببطلان لازمه . أما الدور فهو توقف الشيء على مايتوقف على ذلك الشيء ، وليس في هذا مصادرة . وأما قضية بطلان تقدم الشيء على نفسه أو تأخره عنها ، فهي من القضايا البديهية ، فلا يحتاج إلى دليل وبرهان (١)

وأما الاعتراض الثاني والثالث ، فهما سفسطة ظاهرة . أما الثاني فلأن العقل يقطع بأن الدور محال طال الوسط ، ليكون مضمرا، أم قصر ليكون مصرحاً ، لأن (أ) المتوقف على (ب) المتوقف على (ج) وهو متوقف على الأول (أ) مع توقف (أ) على الذي قبله ، لايتحق وجوده مالم يوجد الذي قبله ،والذي قبله لايتحقق مالم يوجد الذي قبله ، وهو أيضاً ، لايتحقق مالم يوجد الذي قبله ، والذي هو عين الأول ، المعلول عن الذي قبله .وهكذا، سواء طالت الوسائط بين الأول والأخير أو قصرت .

أما الثالث ، فلأن جعل الماهية مؤثرة مع عدم تحققها ، لكونها في ذاتها عدم، لأنها من الاعتبارات الذهنية ، فيه مكابرة ظاهرة وسفسطة باردة . وعلى فرض كونها أمراً وجودياً لم يعد هناك دور .

وكما أشرت، آنفاً ، إن هذه الاعتراضات ، بعيدة عن التفكير الجاد والعقلية الباحثة عن الحقيقة ، فكان الأولى به ، رحمه الله ، أن يتجنب ذكرها . بيد أن مانلحظه على السعد ، أنه قد تناول إبطال الدور ؛ مورداً تلك

---

(١) انظر: ضياء النجوم : ص ١٨.

الاعتراضات مع أجوبتها ، في كل من المقاصد وشرحه ، وهي من المطولات، بخلاف كتابيه ، شرح العقائد النسفية ، وتهذيب المنطق والكلام ، فهو في الأول لم يتعرض لذكر الدور نهائياً ، مما يدل على أنه يراه ضروري البطلان ، وفي الآخر ، وهو آخر كتاب ألفه في الكلام ، اكتفى بقوله : « لأن امتناع تقدم الشيء على نفسه ضروري البطلان»(١) ، دون أن يستطرد بذكر وجه هذا اللزوم، والاعتراضات عليه ، والردود عليها . وهو أمر حسن .

أما فيما يتعلق بالطريق الثاني ، وهو الاستدلال على بطلان الدور نظريا، وهو قوله : « ربما يبين بأن التقدم أو التوقف أو الاحتياج نسبة لاتعقل إلا بين اثنين ، وبأن نسبة المحتاج إليه إلى المحتاج الوجوب ،وعكسها الإمكان ، والكل ضعيف ، لأن التغاير الاعتباري كاف»(٢) ، فإن السعد، قد جانب الصواب فيها ، لأن هذا الاستدلال في غاية الجودة، وليس فيه إمكان حصول تلك النسب ، وهي التقدم، والتوقف، والاحتياج، والوجوب، والإمكان، بحصول التغاير الاعتباري في الشيء الواحد ، حتى يمكن إمضاء الدور فيه، لأن التغاير الاعتباري في الشيء الواحد يحصل بعد وجوده وتحققه ، فحيث لاوجود ولا تحق كيف تنسب إليه الاعتبارات الذهنية ، ففى هذا الرد مصادرة على المطلوب ، إذ الكلام في امتناع تحقق هذه الموجودات عن طريق الدور ، لأن تلك الاعتبارات تكون بين أمور متعددة ، فالقول بإمكان حصولها في الشيء الواحد لكن من جهتين مختلفتين فيه اثبات لهذا الموجود ، وهو لم يوجد بعد.

قال حسن جلبي(٣)«فإن قلت التغايرالاعتباري لايكفي في تحقق نسبة الافتقار

---

(١) تهذيب المنطق والكلام ، ورقة ٨/ب.

(٢) شرح المقاصد : ج١ ، ص ١٦٤.

(٣) حسن جلبي (٨٤٠-٨٨٧هـ) حسن بن محمد شاه بن محمد شمس الدين بن حمزة الفناري ، من علماء الدولة العثمانية ، يقال له : ملا حسن جلبي ولد ونشأ وتوفي ببلاد الروم ، وأخذ العلم عن شيوخ بلده ، وسافر إلى مصر والشام لتلقي العلم . الف بعض المؤلفات ، منها «حاشية على التلويح» و«حاشية على تفسير ابيضاوي» و«حاشية على شرح المواقف» وغير ذلك . انظر: الضوء اللامع: ج٣ ص١٢٨-١٢٨، شذرات الذهب: ج ٧ ص٣٢٤، الأعلام : ج٢ص٢١٦-٢١٧.

قلت: إنما لايكفي لاستلزام التقدم الذي لايتصور بين الشيء ونفسه.»(١)

فإذن التغاير الاعتباري في الشيء الواحد لايمكن حصوله إلا بحصول ذلك الشيء أولاً ، حتى يصدق عروض معاني ذهنية كالاعتبارات والنسب والإضافات به ، فإذا لم يوجد ذلك الشيء لدورانه في وجوده مع غيره ، فلا وجود لها ، وحيث لاوجود لها امتنع حصول التغاير الاعتباري في الشيء الواحد من جهتين مختلفتين ، فلا بد من تحقق هذه النسب بين ذاتين ، وحيث أنه يمتنع ذلك في الدور ، لأنه يستلزم حصول تلك النسب بين ذات واحدة ، فهو إذن - اعني الدور - ممتنع . وعلى فرض تحقق وجود ذلك الشيء، كيف يكون التغاير الاعتباري فيه ، ولو من جهتين مختلفتين مصححا لصدق الدور بين الشيء ونفسه . وقد ذكر السعد بنفسه كلاماً يقارب هذا ، حينما قال : « العلة لاتكون علة إلا بالنسبة إلى المعلول وبالعكس ، فلا يجتمعان في شيء واحد إلا باعتبارين ، كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها ، معلولة لعلتها (٢) .

فتمثيله بالعلة المتوسطة ، وهي متحققة الوجود قطعاً، دليل على امتناع ظهور هذه الاعتبارات في الشيء الواحد مالم يتحقق وجوده. فتحقق وجود الشيء إذا كان موقوفاً على مالايتحقق به وجوده ،وهو الدور، قطعاً لايتحقق وجوده. فالدور إذاً باطل، لأن فيه حصول تلك النسب بين الشيء ونفسه .

ولا بد من الإشارة في ختام هذه المسألة أن هذا الاعتراض من إنشاء السعد، إذ من تقدمه ذكر الدليل دون الاعتراض عليه(٣)مما يدل على صحته وسلامته عندهم. فاعتراضه عليه غير سديد في نظري، لما دللت عليه آنفاً .

ب - **نقد بطلان التسلسل** :- كما أن الدور معلوم بطلانه بالضرورة،كذا التسلسل هو باطل بحكم البداهة - إلا أن صنيع السعد ، في الاستدلال عليه، دليل على أنه يراه نظرياً كسبياً ، وهو أمر أخالفه فيه ، غـــير أن من

---

(١) حاشيته على شرح المواقف : جا ص ٥٣١.
(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٥٢.
(٣) انظر على سبيل المثال : المباحث المشرقيـــة : ج ١ ص ٥٩٦، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٨١ ، المطالب العالية : ج ١ ص ١٣٨ ،١٣٩، المواقف : ٨٩.

يلتمس له العذر يجد إلى ذلك سبيلا ، ذلك أن بطلان التسلسل أبعد المقدمات الثلاثة وأخفاها عن حكم البداهة والضرورة ، لأن العقل ربما توهم وتصور امتداد سلسلة العلل والمعلولات فيما لايتناهى دون أن يحكم ببطلانه بمجرد تصور طرفي القضية . واللجوء إلى إبطاله بالأدلة هو من عمل متأخري المتكلمين، كالرازي ،والآمدي والسمرقندي - والإيجي، وغيرهم ، ممن أخذ السعد عنهم تلك الأدلة بحذافيرها كما سيأتي ، بخلاف المتقدمين كالباقلاني والجويني والغزالي، مثلاً، فإنهم كانوا يكتفون بالتصريح ببطلانه ، فقط ، مما يعلم أنه فطري، ضروري ، لاينازع فيه أحد (١) وإلا لاستدلوا عليه .

قال ابن تيمية : « واعلم أن تسلسل المؤثرات لما كان ممتنعاً ، ظاهر الامتناع في فطر جميع العقلاء ، لم يكن متقدمو النظار يطيلون في تقريره ، لكن المتأخرون أخذوا يقررونه» (٢) . وعلى أية حال لايمنع الاستدلال على بطلان التسلسل ، نظرياً ، فإنه في حق من فسدت فطرته يجب المصير إلى الاستدلال عليه .

في بداية هذا المبحث لابد من الإشارة إلى نقاط ثانوية تبين مسلك السعد في إبطال التسلسل ، فمن هذه النقاط :

١- اكثار السعد من أدلة بطلان التسلسل وإقلاله لها كان حسب المقام الذي يتناسب وحجم الكتاب ، وطبيعته الكلامية . فنراه في شرح العقائد النسفية - لأنه كتاب صغير الحجم ، وشرحه عليه مقتضب ، وذو صبغة عقدية بعيد عن الطبيعة الكلامية - اقتصر على ذكر دليلين فقط من أدلة بطلان التسلسل ، وهما الدليل الأول (دليل السبر والتقسيم) والدليل الثاني (برهان التطبيق) . ونراه في تهذيب المنطق والكلام - لأنه ذو طبيعة كلامية ، لكنه مختصر - ذكر فيه خمسة براهين . أما في كتابيه المقاصد وشرحه ، فلأنهما مطولان وكلاميان ، ذكر فيهما الوجوه السبعة، مع مايمكن أن يرد عليها من اعتراضات ، والجواب عنها .

---

(١) انظر كلام المتقدمين في :التمهيد:ص ٤٥ ، الإنصاف :ص ٣٣، الإرشاد :ص ٢٩، لمع الأدلة: ص٨٠، العقيدة النظامية:ص٢٠، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٢٦ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ١٥٧.

وهذا المنهج في التأليف جيد في حدذاته ، إذا وفت المختصرات بمادتها وخلت المطولات مما لاغناء فيه.

وسنرى أنه رحمه الله ، قد أتى بأدلة ، في إبطال التسلسل ، لاتعد أدلة خطابية ، فضلاً عن أن تدخل في عداد الأقيسة البرهانية، أوحتى الأدلة الجدلية. كما سيأتي، إن شاء الله تعالى.

٢- الأدلة السبعة التي أتى بها في هذا الباب مقررة باعتراضاتها والأجوبة عنها في كتب من سلفه، كابن سينا ، والرازي ، والإيجي ، والسمرقندي، عدا الدليل الرابع ، فإني ، حسب اطلاعي لم أقف على قائل له قبله ، فلعله من إبداعه ، وهو أهل لذلك ، أو ممن لم تصلنا كتبه. والله أعلم

٣- في نظري أن كل أدلة بطلان التسلسل التي قررها السعد ، ضعيفة ، بل بعضها ركيك جداً ، يغلب عليه الطابع الخطابي ، عدا الدليل الأول، فإنه بحق يعد الدليل العمدة في هذا الباب ، فهو دليل قوي، وإن لم يخل من مناقشات ، كما سيظهر .

٤- ضعف السعد بعض ماأورده من تلك الأدلة السبعة ، واعترض عليها اعتراضات قوية دون أن يجيب عنها ، مما يدل على قدحه في كونها أدلة وبراهين ، فكان الأولى طرحها والإعراض عن ذكرها .

وهذا يظهر جلياً في البرهان الثاني والخامس والسادس والسابع .

٥- والسعد ، وإن اتصف بالعقلية الناقدة لكثير مما أورد من تلك الأدلة، إلا أنه أهمل الاعتراض والرد على بعض تلك الأدلة ، مع أنه يرد عليها ماأورده هو على مثيلاتها .

٦- في نظري تناقض السعد ، رحمه الله تعالى ، حينما جعل إبطال التسلسل من مقدمات إثبات الواجب ، أي أن ثبوت الواجب متوقف على بطلان التسلسل ، ثم لما استدل على بطلان التسلسل ، كان من أدلته عليه بطلانه بطريقة السبر والتقسيم ، وهو الدليل الأول ، وهو يقوم على دليل ثبوت واجب الوجود بذاته، أي أن بطلان التسلسل يتوقف على إثبات واجب الوجود بذاته ، وفي هذا دور ظاهر ، وسيأتي مزيد بحث لهذه

المسألة في موضعها .

وهذا أوان الشروع في نقد أدلة بطلان التسلسل عند السعد .

١- **نقد الدليل الأول** : يبدو من تقديم السعد لهذا الدليل وتصدير الأدلة به أنه من أقوى الأدلة على بطلان التسلسل ، لذا بسط الكلام في تقريره ودفع مايتوهم من اعتراضات ترد عليه . وهو دليل يقوم على فكرة توقف بطلان التسلسل على إثبات الواجب لذاته ، وأول من قال به من الفلاسفة الإسلاميين حسب علمي - ابن سينا (١) ،وتبعه عيه متأخرو المتكلمين.

وما يهمني في مبحث النقد هنا النظر في إفادة هذا الدليل غايته، وهو البرهنة القاطعة على بطلان التسلسل بحد ذاته ، ثم أفادته ذلك - على فرض صحته وبرهانيته - بطريق تكون فيه المقدمات جلية واضحة والارتباط بينها ظاهر وبين ، فلا يكون الاستدلال فيه من قبيل الاستدلال بالأخفى على الأجلى، والخفي على الجلي .

إن هذا الدليل ، وإن كان معتمد الفلاسفة والمتكلمين على بطلان التسلسل في العلل ، وفي ظاهره من القوة والدقة والوضوح ، ماهو بين برؤية سطحية ، إلا أن من يدقق فيه النظر ، ويمعن التأمل ، يلوح له فيه من القوادح التى ترجئه عن مرتبة الأدلة البرهانية .

---

(١) قال ابن سينا « إما أن يتسلسل ذلك (أي الممكنات) إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضاً ، وتجب بغيرها . ثم قال « كل جملة، كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها ، وذلك لأنها إما أن لاتقتضي علة أصلاً فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا، وإنما تجب بآحادها ؟ وإما أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فإن تلك الجملة والكل شيء واحد . وإما الكل ، بمعنى كل واحد ، فليس تجب به الجملة ، وإما أن تقتضي علة هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إذ كان كل واحد منها معلولاً ، لأن علته أولى بذلك . وإما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقي » ثم قال « كل جملة إن كانت وسطاً فهي معلولة » ثم قال : « كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات - كانت متناهية ، أو غير متناهية ـ فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول ، احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها تتصل بها لامحالة طرفاً . وظهر أنه إن كان فيها ماليس بمعلول ، فهو طرف ونهاية . فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته .»
الإشارات والتنبيهات : ج ٣ ص ٤٤٩ - ٤٥٥.

فمن جوانب ضعف هذا الدليل :-

١- أنه افترض سلسلة العلل والمعلولات جملة ، بحيث لايخرج عنها شيء من تلك السلسلة الممكنة ، وهو وصف لايطلق إلا على المتناهي ، فوصف السلسلة اللامتناهية به - ليتوسل من خلاله الحكم على الجملة، بعد سلوك سبيل السبر والتقسيم ، بتلك الأحكام المتعددة - وصف قادح في حقيقة التسلسل ومقتضاه (١).

---

(١) ولايجدى في نظري ، ماأجاب به بعض كبار المتكلمين كالجرجاني في شرح المواقف: ج ١ ص ٥٣٧ ، بقوله : « المراد بالمجموع هٰهنا ، هو تلك الأمور بحيث لايخرج عنها واحد منها ، ... ، وهذا اعتبار معقول في الأمور المتناهية » إذ كيف تحصر بحيث لايخرج عنها واحد منها وهي غير متناهية. ودعواه أنه اعتبار عقلي لايترتب عليه أنه متناه في الواقع، ليصح الوصف حقيقة إذ المدعى عدم التناهي في الواقع. والرازي في المطالب العالية : ج ١ ص ١٤٩ ، حيث أجاب عنه بجوابين : الأول ، بقوله : «إنا حيث قلنا الأسباب والمسببات لانهاية لها ، فقد جعلنا اللانهاية محمولاً ، ومعلوم أنه ليس موضوع هذا المحمول كل واحد من تلك الأسباب ، بل ليس إلا المجموع، فثبت أنه يمكن وصفه بكونه مجموعاً وجملة ، سواء فرضناه متناهياً أو غير متناه» وهذا الجواب ضعيف ، إذ وصف الأسباب والمسببات باللانهاية وجعل اللانهاية محمولاً للأسباب والمسببات لايعني كونها جملة لها مبدأ ومنتهى في الوجود ، بل المراد به أنها أمور متحققة الوجود وليست أموراً عدمية أو اعتبارية ، بل هي موجودة ووجودها يظهر في اللاتناهي .
والثاني ؛ بقوله : « إنا إذا قلنا : مالانهاية له موجود ، فقد حكمنا على تلك الأمور التى لانهاية لها بأنها موجودة ، ونحن لانريد بالكل والجملة والمجموع إلا تلك الموجودات بأسرها »
وهذا الجواب ، أيضاً ، ضعيف ، لأن الحكم على اللامتناهي بالوجود لايعني البتة ، ولا يفهم منه أن له كلا وجملة ليقال : إنه هو المراد من اللامتناهي . فإن المراد من الكل والجملة شيء ، وهو حصرها بمبدأ ومنتهى . والمراد باللامتناهي شيء آخر ، لاينحصر فيها ، وإن اتصف بالوجود ، لكنك مهما تصورت حصره ، فلن تناله في الواقع والوجود . وقريب من هذين الجوابين ، أجاب في كتابه ، المباحث المشرقية ج ١ ص ٦٠٠.

وهذا المثلب في هذا الدليل ، يقودنا إلى المثلب الثاني ، الذي هو على صلة وثيقة به.

٢- إن القسمة عن سبر علل جملة الممكنات المتسلسلة ناقصة ، فإن السعد، رحمه الله تعالى ، نص في موضع على ثلاث ، وفي آخر على أربع، وهناك قسم أخير لم ينص عليه ، وهو المعني بالفعل في هذا الدليل لابطاله . فلم ينص عليه مع كونه المقصود .

ذلك أن العلل الأربعة السابقة هي :

١- كونها الجملة نفسها .

٢- كون العلل كل جزء من الآحاد .

٣- كون العلة جزء من الجملة .

٤- كونها خارجة عن الجملة .

أما القسم الذي تركه السعد ، فهو كون العلة الآحاد المتسلسلة لا إلى أول ، بأن يكون الثاني علة للأول ، والثالث علة للثاني ، والرابع للثالث، والخامس للرابع ، ... ، هكذا دواليك لا إلى أول . فالجملة معللة بكون كل واحد من آحادها معللاً بواحد آخر لا إلى نهاية ، فهذا قسم خامس ، يختلف عن الأقسام الأربعة السابقة ، وهو المعني بالإبطال بالذات. فالاشتغال بإبطال الأقسام الباطلة من تلك القسمة . مع كونها خارجة عن مقصود الدليل ، وترك إبطال هذا القسم ، اشتغال بمالا حاجة فيه ، ولاطائل تحته (١) .

وهذا القسم هو الذي أوقع مثل الآمدي في الحيرة ، حينما أورده ، واعتذار عن حله وابطاله ، - حيث قال : « ماالمانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، ويكون ترجحها بترجح آحادها ، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى

---

(١) انظر المطالب العالية : ج ١ ص ١٤٥ - ١٤٨ ، الصحائف الإلهية : ص ١٤٣ ، شرح المواقف : ج ١ ص ٥٣٧ - ٥٣٨ .

غير النهاية » ثم قال : «وهذا اشكال مشكل ، وربما يكون عند غيري حله.»(١)

ولم يكن هذا الحكم منه ، إلا بعد يقينه ، بأن ذلك القسم ، الذي استشكل جوابه ، قسم متميز ويخالف سائر الأقسام الأخرى ، وهذا الإشكال، كان قد أجاب عنه الآمدي ، في كتابه أبكار الأفكار بقوله : «إما أن تترجح الجملة بمجموع الآحاد الداخلة فيها ، أو بواحد منها ، فإن كان بواحد منها ، فالمحال الذي ألزمناه حاصل (أي أن يكون الشيء مرجحاً لنفسه ضرورة كونه من الآحاد ، وأن يكون مرجحاً لعلته) ، وإن كان مجموع الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة ، وفيه ترجح الشيء بنفسه، وهو محال »(٢) .

ولما شعر هٰهنا بضعف هذا الجواب ، وأنه اشتغال بما لايتوجه على السؤال المذكور ، استشكله في كتابه « دقائق الحقائق » .

ووجه ضعف ذلك الجواب ، أنه عود لإبطال تسلسل العلل والمعلولات ببطلان كون الجملة مرجحة لنفسها (٣) لأنها مجموع الأفراد المتسلسلة ، فإذا كانت العلة المرجحة للسلسلة كل فرد إلى مالايتناهى ، وهي نفس الجملة ، كان هذا الافتراض بعينه ترجح الجملة بنفسها . ولا يخفى أن هذا الجواب لاصلة له بالإشكال ، بل هو جواب عن فرض العلة الجملة ذاتها ، لا الآحاد المتسلسلة ، والفرق بينهما واضح ، إذ الجملة لها مبدأ ومنتهى ، والتسلسل لايفترض فيه ذلك فليس له منتهى .

والجلال الدواني لما ذكر هذا الدليل ، بتلك القسمة ، ذكر بأنه لاقدح فيه إلا بأن تكون هناك قسمة أخرى ، وهي استناد المجموع إلى جزئه.

بمعنى أن المجموع مستند إلى جزئه، أي أن كل واحد من الآحاد ، فهو

---

(١) دقائق الحقائق ، نقلاً عن درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ٩٥،١٤٧،١٧٥،١٨٧.

(٢) ابكار الأفكار ، نقلاً عن درء تعارض العقل والنقل ج ٣ ص ٩٢ - ٩٣ .

(٣) وبمثل هذا الجواب أجاب الرازي ، انظر : المطالب العالية : ج ١ ص ١٤٩ -١٥٠ وكذا الشريف الجرجاني في شرح المواقف : ج ١ ص ٥٣٧ - ٥٣٨ .

موجود بعلة ، هي معلولة لما قبلها إلى غير النهاية (١) .

فالحاصل أن السعد ، رحمه الله تعالى ، ترك إيراد هذا القسم ، الضروري والذي بإبطاله يبطل التسلسل ، أما الخوض في تلك الأقسام بالإبطال فهو تكثير لكلام لاعلاقة له بموضوع البحث .

وهذا القسم باطل بوجهين :

الوجه الأول : أن التسلسل في العلل والمعلولات فيما لايتناهى يلزم منه دخول مالا يتناهى دفعة واحدة في الوجود ، لأن العلة يجب أن تقترن بالمعلول بلا خلاف ، إذ لو تأخرت للزم منه المحال ، وهو الترجح بلا مرجح، ولاشك أن دخول مالا يتناهى في الوجود دفعة واحدة باطل يحيله العقل بالبداهة (٣) .

فإذا كان العقل يحيل دخول مالا يتناهى من الموجودات التى ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وضعي - كالحوادث ومفردات العالم المختلفة - في الوجود دفعة واحدة ، فمن باب أولى أن يحيل دخول مالايتناهى مما بينه ترتيب وضعي كالعلل والمعلولات ، وطبيعي ، كالبعد في الأجسام ، مثلاً ، دفعة واحدة، أيضاً وهذا مما لايرتاب فيه أحد ،وهو أقوى وأحكم وأوضح جواب، لأن الفطرة تشهد به .

الوجه الثاني ::مبني على فكرة كون كل فرد من أفراد الممكنات المتسلسلة لكونها علة ومعلولة في نفس الوقت ، مستمرة عروض العلية والمعلولية لا إلى أول ، غير مستندة إلى واجب الوجود بذاته ، لم يقض حقه وحاجته من الوجود ، فالسلسلة في الحقيقة معدومة وليست موجودة، لأن أفرادها لم تقض حقها من الوجود ، فكلما افترضنا علة في طرف السلسلة اللامتناهية، لم تصلح لإيجاد مادونها ، لأنها هي في الحقيقة متوقفة في وجودها على غيرها، وغيرها متوقف في وجوده على غيره، وهكذا دواليك، فنرى أن أفراد السلسلة لم تشم، في الحقيقة، رائحة الوجود، فالسلسلة كذلك . فــلأن

---

(١) انظر : الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين : ص ١٥٤ ، وانظر تعليق محمد عبده عليه ص ١٥٥ ، بتصرف .
(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٥٥ .

إذا تسلسلت ولم تقف عند علة ممكنة بذاتها .

قال ابن تيمية في معرض رده على الإشكال الذي أورده الآمدي :«مهما قدر من الممكنات التى ليست متناهية ، فإنه ليس واحد منها موجوداً بنفسه، بل هو مفتقر إلى مايبدعه ويفعله ، فالثاني منها مشارك للأول في هذه الصفة من كل وجه ، فليس لشيء منها وجود من نفسه ، ولا للجملة، فلا يكون هناك موجوداً أصلاً ، بل إذا قال القائل : هذا موجود والآخر بآخر الى غير نهاية، أو هذا أبدعه آخر ، والآخر أبدعه آخر، إلى غير نهاية، كان حقيقة الكلام أنه يقدر معدومات لانهاية لها(١)».

وقال أيضاً : «إن الممكن لايتحقق وجوده بمجرد ممكن آخر لم يتحقق وجوده بل لايتحقق وجوده إلا بما تحقق وجوده ، وحينئذٍ ، فإذا قدرنا الجميع ممكنات ليس فيها ماتحقق وجوده، لم يحصل شرط وجود شيء من الممكنات، فلا يوجد شيء منها ، لأن كل ممكن إذا أخذته مفتقراً إلى فاعل يوجده ، فهو في هذه الحال لم يتحقق وجوده بعد ، فإنه مادام مفتقراً إلى أن يصير موجودا فليس بموجود ، فإن كونه موجوداً ينافي كونه مفتقراً إلى أن يصير موجوداً ، فلا يكون فيها موجوداً ، فلا يكون فيها مايحصل به شرط وجود الممكن .(٢).

وقال الشيخ مصطفى صبري « ليس لأي جزء من أجزاء السلسلة وجود متقرر ، بل وجود معلق بوجود ماقبله ، ووجود ماقبله معلق كذلك بوجود ماقبله ، بمعنى أنه موجود ، إن كان ماقبله موجوداً ، وماقبله موجود إن كان ماقبله موجوداً ، الخ ، من غير أن يكون وجود هذه الأشياء المتسلسلة إلا بعد انتهاء سلسلة التعليقات ، وحيث لاتنتهي السلسلة في الجانب القبلي الذي هو جانب المبدأ إلى ماله وجود متقرر غير محتاج إلى تعليقه بوجود غيره، بل تستمر منتقلة من تعليق إلى تعليق ، كانت السلسلة عبارة عن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ١٤٨ - ١٤٩ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص١٥٧ . وانظر ، أيضاً في رده ذاك الاشكال : ج ٣ ص١٤٨ - ١٥٧ ، ص ١٨٧ - ١٩٢ ، ص ٢٠١-٢٠٥.

تعليقات مجـــردة ، يتأخر الحكم بوجود معلقاتها إلى وصول الذهن إلى نهاية السلسلة التى لانهاية لها، إذلم يقض أي فرد من افراد تلك المعلقات حاجتها إلى علة وجوده ،ودامت هذه الحاجة مستمرة منتقلة من معلق وجوده بمعلق . إلا أن الذهن لما عجز عن تعقب هذه الأشياء المعلق وجود كل منها بوجود ماقبله تخلى عنها وخيل إليه كأن السلسلة تمتد إلى مالا نهاية له. وفي الحقيقة لاوجود للسلسلة، ولا لأي جزء من أجزائها، ووجود كل منها كوعد لاانجاز له إلا بوعد مثله»(١) .

فأفراد السلسلة إذاً مرشحات للوجود في الحقيقة ، وليست موجودة لكون كل منها لم يقض حاجته من الوجود لتعليقه بما قبله من غير استناد إلى واجب بذاته .

وقد شبه مصطفى صبري أفراد السلسلة المرشحة للوجود ، بالصفر الذي يكتب على ورقة مثلاً ، فإن هذا الصفر مالم يوضع عن شماله رقم لاتكون له قيمة عددية ، فإذا كتبنا بدل الرقم صفراً ، فإنه لاينشأ قيمة عددية ، وكذا لو زدنا صفراً ثالثاً ورابعاً وخامساً ، فما لم نكتب رقما عن يسار الأصفار، لم يكن لتلك الأصفار قيمة عددية . وزيادة الأصفار إلى مالايتناهى ، لايعني أبداً، أن الأصفار أصبحت ذات قيمة عددية (٢) . وكذا شبهه بالولد الموقوف في وجوده على أمه ، ووجود أمه موقوف على وجود أم أمه ،وهكذا إلى مالا يتناهى ، مامن أم وإلا وهي مولودة عن أم قبلها ، ففي الحقيقة لاوجود لمثل هذا الولد ولا لسلسلة الأمهات ، أو الآباء ، بل هي موقوفات ومعلقات الحكم بوجودها على وجود موقوفات ومعلقات مثلها(٣) .

وإذ قد بطل هذا القسم ، وهو جعل الآحاد المتسلسلة علة لذات السلسلة اللامتناهية ، بمعنى أن كل واحد معلول لما قبله إلى مالا يتناهى. يكون قد بطل التسلسل في العلل والمعلولات ، لأنه هو المعني بالتسلسل، بخلاف الأقسام الثلاثة أو الأربعة التى سبرها السعد .

---

(١) موقف العقل والعلم والعالم: ج٢ص١٩١-١٩٢وانظر:ج٢ص ١٧٨ - ٢٠٥ .
(٢) المرجع السابق : ج ٢ ص ١٨٤.
(٣) المرجع السابق: ج٢ ، ص ١٩٩.

٣- من المآخذ على هذا الدليل ، ماكنت قد أشرت إليه من قبل ، وهو توقف بطلان التسلسل فيه على إثبات الواجب لذاته ، فهو يقوم على فكرة اثبات الواجب لتنتهي السلسلة عنده وتقف لكنه لما أتى بدليلي الإمكان والحدوث للتدليل بهما على اثبات الواجب ، ذكر أنهما يتوقفان على إبطال التسلسل ، وأن بطلان التسلسل من مقدمات هذين الدليلين. فجعل دليل إثبات الواجب موقوفاً على بطلان التسلسل، وهنا جعل دليل بطلان التسلسل متوقفا على إثبات الواجب لذاته . وفي هذا دور ظاهر .

وترى ذلك جلياً في صنيع السعد، عندما رد فكرة إثبات الواجب لذاته دون اللجوء إلى قضية بطلان التسلسل، بل جعل تلك الوجوه الأربعة التى ذكرت للاستدلال بها على هذه الفكرة موقوفة على فكرة بطلان التسلسل . حيث قال عن تلك الوجوه «وفي استغناء هذه الوجوه عن إبطال التسلسل نظر»(١) هذا ماذكره في المقاصد ، وفي شرحه عالـج كل وجه على حدة ، وأعـــاده إلى الفكرة الأم ، أعني كونه متوقفاً على بطلان التسلسل . فجعل اثبات الواجب بتلك الوجوه هي بعينها أحد أوجه بطلان التسلسل ، وهو المتوقف على إثبات الواجب .

وفي الحقيقة ، هذه مسألة تنازع فيها العلماء أعني أي الأمرين متوقف في وجوده على الآخر .

فعن الخيالي ، والسيالكوتي أن بطلان التسلسل متوقف على إثبات الواجب لذاته (٢) ، ويرى الشيخ مصطفى صبري عكس هذا(٣) ، ولا بد من المصير إلى أحد الرأيين، إما توقف اثبات الواجب على بطلان التسلسل ، أو توقف بطلان التسلسل على إثبات الواجب لذاته . إذ الجمع بينها يلزم منه الدور (٤) كما ذكرت .

---

(١) المقاصد : ج ١ ص ٥٧ ، وانظر شرحه : ج ١ ص ٥٧ - ٥٩ ، وانظر هذا البحث : ص ٤٣٩ ومابعدها .

(٢) انظر : حاشية الخيالي على شرح السعد ، ضمن مجموعة الحواشي البهية : ج١ص٨٤، حاشية السيالكوتي على الخيالي على شرح السعد ضمن نفس المجموعة: تابع ج١، ص٢١٨، وانظر، أيضاً : حاشية قول أحمد على حاشية الخيالي ، ضمن نفس المجموعة :ج ٢ص٩١، وكذا بهامشه حاشية مرعشي على حاشية قول أحمد والخيالي، وانظر: حاشية عصام الدين: ج٢ص ١٣٧.

(٣) موقف العقل : ج ٢ ص ١٨٠ .

(٤) ذكرالشيخ شجاع الدين الرومي في حاشيته على الخيالي على شرح العقائد النسفية=

والذي أراه - من وجهة نظري - أن بطلان التسلسل أحد مقدمات إثبات الواجب ، بمعنى أن دليل اثبات الواجب مفتقر إلى بطلان التسلسل، وليس العكس ، فيعلم ثبوت الواجب ببطلان التسلسل ، أما بطلان التسلسل فيعلم بأدلة اخرى ككونه معلوم البطلان بالضرورة ، وغير ذلك . وهذا الحكم بناءً على أنه لم تتم تلك الوجوه الأربعة التى ذكرها السعد لإثبات الواجب دون الحاجة إلى إبطال التسلسل كما سيأتي، فحيث لم تسلم الأدلة من الاعتراضات والمؤاخذات ، لايمكن التعويل عليها (١).

٢- نقد الدليل الثاني برهان التطبيق » :- لاأود الاطالة في نقد هذا الدليل ومابعده ، لأنها أدلة ضعيفة ، بل بعضها واهي ، كما أشرت ، سابقاً ، فيكفي في نقد الدليل ، الإشارة إلى موضع الخلل والضعف فيــه دون

== : ج ٢ ص ٢٧١ : أن ذاك الدليل الذي استدل به على إثبات الواجب من غير احتياج إلى بطلان التسلسل صحيح ، لأنه إنما يكون محتاجاً إلى إبطال التسلسل فيما لو كان التسلسل من مقدماته ، وليس كذلك، بل هو لازم له خارج عنه . أهـ بتصرف ، وانظر حاشية رمضان أفندي : ص ٩١ . والسبب في كونه لازماً خارجاً عنه ، على ماذكر عصام الدين الإسفرائيني في حاشيته على شرح العقائد: تابع ج١ ص ١٣٧ ، هو كون ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة، وأما انقطاع السلسلة فبضم مقدمات أخر ، وهي أن يقال ذلك الخارج لابد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة ، وإلا يلزم كون الواجب معلولاً ودخول مافرض خارجاً . أ هـ .

ذكر كل واحد منهما هذا الكلام في معرض ردهمـــا على السعد حينما جعل ذلك الدليل أحد أدلة بطلان التسلسل . والحق أن الحق مع السعد ، إذ فكرة كون بطلان التسلسل لازماً للدليل ، خارجاً عنه، وليست من مقدماته - بناء على تميز الواجب وثبوته يكون بمجرد خروجه من سلسلة الممكنات ، وأن انقطاع السلسلة يثبت بضم مقدمات أخر - فكرة غير سديدة ، لأنه لايمكن خروج الواجب عن السلسلة والحكم بكونه واجباً، ليخرج عنها، إلا ببطلان التسلسل، بمعنى أن الحكم بأن هناك واجب يجب أن يخرج عن السلسلة، موقوف على بطلان التسلسل في الممكنات فما لم يتم بطلان التسلسل لن نصل إلى الحكم بأن هناك شيئاً واجباً ، يجب أن يخرج عن جملة الممكنات وسلسلتها . وحينئذ يعود توقف دليل اثبات الواجب على دليل بطلان التسلسل.فلامحيص عن الدورأوالقول بأحدهما.

(١) وانظر : موقف العقل : ج ٢ ص ١٨٠ .

الخوض في نقد تفاصيله . وهذا الدليل ، كما أشار السعد ، بانه المعول عليه في كل مايدعى تناهيه ، وهو عنده ، وعند المتكلمين ، كل مادخل في الوجود، سواء الموجودات المترتبة ، أو المتعاقبة .

وهو دليل متقدمي المتكلمين، وجرى عليه المتأخرون . ولعل من أوائل الذين استدلوا بفكرة هذا الدليل - أعنى التطبيق بين الزائد والناقص، والحكم على الشيء بالتناهي لقبوله الزيادة والنقصان - النظام(١)من شيوخ معتزلة البصرة، والفيلسوف العربي أبايعقوب الكندي ، وقد اجراه الأخير في تناهي الأجرام ، أي فيما دخل الوجود، وكان بين أجزائه ترتيب طبيعي(٢). ولربما استفاد منه متقدمو المتكلمين، معتزلة وأشاعرة وأمضوه في كل

---

(١) قال النظام مستدلاً على امتناع قدم حركة الأفلاك : « ليس تخلو الكواكب من أن تكون متساوية القطع ، لافضل لبعضها على بعض في السير والقطع، أو بعضها أسرع قطعاً وسيراً من بعض ، فإن كانت متساوية القطع ، فقطع بعضها أقل من قطع جميعها ، وإذا أضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد ، وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعاً ، وكان البطيء أقل من السريع ، وكان السريع أكثر قطعاً من البطيء فما دخلته القلة والكثرة ، أيضاً متناه » الانتصار: ص٣٣-٣٥ .

(٢) قال الكندي : « إن كان جرم لانهاية له ، فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم، فإن الباقي منه إما أن يكون متناهي العظم وإما لامتناهي العظم ، فإن كان الباقي منه متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه المتناهي العظم، كان الجرم الكائن عنهما جميعاً متناهي العظم ، والذي كان عنهما هو الذي كان قبل أن يفصل منه شيء لامتناهي العظم ، فهو إذن متناه لامتناه ، وهذا خلف لايمكن . فإن كان الباقى لامتناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه ماأخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ، أو مساوياً له ، فإن كان أعظم مما كان فقد صار مالانهاية له أعظم مما لانهاية له ، ....، وإن كان ليس بأعظم مما قبل أن يزاد عليه ، فقد زيد على جرم جرم ، فلم يزد شيئاً ، وصار جميع ذلك مساوياً له وحده ، وهو وحده جزء له ولجزئه اللذين اجتمعا ، فالجزء مثل الكل، هذا خلف لايمكن، فقد تبين أنه لايمكن أن يكون جرم لانهاية له . وبهذا التدبير تبين أنه لايمكن شيء من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل». كتاب الكندي إلى المعتصم : ص ٩٢ - ٩٣ .

مادخل في الوجود (١) ويمكن القول أن استدلال ابن سينا بهذا الدليل على هذا الوجه ، مقتبس من الكندي ، حيث هو الآخر يستدل بنفس هذا الدليل على بطلان تسلسل ماله ترتيب بالطبع أو الوضع(٢) ، بخلاف ماليس كذلك ، سواء كانت أفراده مجتمعة في الوجود كالنفوس الناطقة أو ليست كذلك ، كتعاقب الحوادث أزلاً(٣) . فلا يجرى عنده فيها هذا البرهان . وقد يكون كل من ابن حزم ، والغزالي من أوائل المتكلمين الذين اهتموا بهذا الدليل ، وأضفوا عليه القبول ، على الرغم من أنهما لم يصرحا بلفظ التطبيق بين الجملتين ، بل اكتفيا بمجرد المقارنة بين عددين لامتناهيين . مع فرض نقصان أحدهما عن الأخرى ، ثم الحكم على الجملتين بالتناهي ، بما يترتب

= وقد ذكر د/ حسام الألوسي أن أبا الهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة كان قد استدل بمثل هذا الدليل على تناهي أجزاء العالم قبل الكندي .

انظر : فلسفة الكندي : ص ٩٨ .

(١) قريب من هذا الدليل مانقله القاضي عبدالجبار في كتابه المحيط بالتكليف : ص ٧٠ عن أبي علي الجبائي في مسألة وجود الحبل اللامتناهي بين السماء والأرض، ثم فرض قطعه ثم فرض تناهيه بما يلزم من قطعة من الزيادة والنقصان .

(٢) قال ابن سينا مدللاً على بطلان تسلسل ماله ترتيب بالطبع « لايجوز أن يكون جسم من الأجسام، ولابعد من الأبعاد، ولاخلاء ولاملاء، ولاعددله ترتيب في الطبع، موجوداً بالفعل بلا نهاية، وذلك لأن كل غير متناه يمكن أن يفرض في داخله، ويفرض أبعد منه في بعض الجهات حد آخر، فإذا توهمنا بعدا يصل بين الحدين مختاراً إلى غير النهاية ، لم يخل إما أن يكون مايبتدىء منه الحد الثاني لو أطبق في الوهم على مايبتدىء من الحد الأول لحاذاه وساواه ، ولم يفضل أحدهما على الآخر ، أو فضل ، وكل مالو أطبق على شيء ولم يفضل عليه، فليس بأنقص ولا أزيد منه ، وكل ماهو مساو لما بعد عن الحد الأول ، فيكون ماهو مساوٍ أنقص، هذا خلف ، وإن فضل فهو متناه ، والفضل متناه ، فالجملة متناهية .» شرح عيون الحكمة : ج ٢ ص ٤٩ ، وانظر شرح الرازي عليه .

(٣) قال عند حديثه عن اعتراض بعض المعترضين على دعواه أزلية الحركة : «هذا يوجب أن تقولوا بوجود حركات بلا نهاية في الماضي ، فتكون الحركات التي إلى الطوفان أقل ، والتى إلى زماننا أكثر ، ولاشك في كون الأقل مما لانهاية له متناهياً، فيكون ماليس له نهاية متناهياً » الشفا، الطبيعيات : ج ١ ص ٢٣٦.

على لوازم هذا الاختلاف(١). ومن بعد الغزالي اشتهر هذا الدليل عند المتكلمين ، كالشهرستاني(٢)، والرازي(٣)، والسمرقندي(٤) ، والآمدي(٥) ، والأيجي(٦)، وغيرهم ، وصار المعول عليه ، والعمدة ، كما قال الإيجي - عند المتأخرين .

هذه لمحة سريعة لنشأة فكرة برهان التطبيق . وقبل الخوض في نقد هذا الدليل لابد من الإشارة إلى ان فكرة هذا الدليل تقوم على أن كل ماقبل الزيادة والنقصان فهو متناه (٧) .

---

(١) قال الغزالي « إنه يلزم عليه (أي على عدم تناهي دورات الفلك) أن يكون عددان، كل واحد منهما لايتناهى، ثم إن أحدهما أقل من الآخر، ومحال أن يكون مالا يتناهى أقل مما لايتناهى ، لأن الأقل هو الذي يعوزه شيء لو أضيف إليه لصار متساوياً، ومالايتناهى كيف يعوزه شيء» الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٢٤ - ٢٥، وانظر قريباً منه : تهافت الفلاسفة : ص ٥٣ - ٥٤ .
وقال ابن حزم « لاشك في أن الزمان مذ كان إلى وقت الهجرة جزء للزمان مذكان إلى وقتنا هذا ، ... فلا يخلو الحكم في هذه القضية من أحد ثلاثة أوجه لارابع لها : إما أن يكون الزمان مذ كان موجوداً إلى وقتنا هذا أكثر من الزمان مذكان إلى عصر الهجرة ، وإما أن يكون أقل منه ، وإما أن يكون مساويا له ، فإن كان أقل ، فالكل أقل من الجزء ، والجزء أكثر من الكل، وهذا عين المحال، وإن كان مساوياً ، فالكل مساو للجزء ، وهذا عين المحال. وإن كان أكثر منه ، فالزمان مذكان إلى وقت الهجرة ذونهاية ، ومعنى الجزء إنما هو أبعاض الشيء ، ومعنى الكل إنما هو جملة تلك الأبعاض ، فالكل والجزء واقعان في كل ذي أبعاض ، والعالم ذو أبعاض هكذا توجد حاملاته ومحمولاته وأزمانها . فالعالم كل لأبعاضه وأبعاضه أجزاء له، والنهاية لازمة لكل ذي كل وذي أجزاء .» الفصل : ج ١ ص ١٦ -١٧ .
(٢) انظر كلامه في : نهاية الأقدام : ص ٢٤ - ٢٥ .
(٣) انظر كلامه في كل من : المباحث المشرقية : ج ١ ص ٦٠٢ ، المطالب العالية : ج ١ ص ١٥١ -١٥٢ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٨٣ ،
(٤) انظر كلامه في : الصحائف الإلهية : ص ١٤٦.
(٥) انظر كلامه في : غاية المرام : ص ٩.
(٦) انظر كلامه في : المواقف : ص ٩٠ .
(٧) انظر: المطالب العالية : ج٤، ص٢٥١.

وبعد فهل هذا الدليل برهاني ، يدل بالفعل على تناهي كل مادخل تحت الوجود ، سواء كان بينه ترتيب أو لم يكن ، وسواء كانت مجتمعة أو متعاقبة .

في الحقيقة إن بعض الاعتراضات التي وجهت إلى هذا الدليل ، اعتراضات سديدة قوية، لامحيص عنها، تبدي هذا الدليل وكأن القصد منه التمويه وخداع الفكر . وليس القصد هٰهنا الطعن فيما هو معتقد المتكلمين في قضية دينية مهمة وذات حساسية بالغة ، كبطلان تسلسل العلل وبطلان تسلسل الحوادث ، فإن هاتين المسألتين ، لانزاع فيهما ، وكلاهما باطلان، وهناك من الأدلة للبرهنة على بطلانهما ، دون الحاجة إلى هذا الدليل المتهافت، لكن الحق أحق أن يتبع ، وهو بحق ، دليل يقوم على المغالطة والخداع ، كما سيأتي ، إن شاء الله تعالى .

غير أن السعد ، رحمه الله ، أصاب في بعض الاعتراضات وأخطأ في بعض كما سيأتي .

إن النقض الجملي الذي أورده السعد على فكرة التطبيق بين جملتين لامتناهيتين ، إحداهما مجتزأة من الأخرى بحكم الافتراض العقلي ، ثم الحكم على كلتا الجملتين اللامتناهيتين بالتناهي استناداً إلى فكرة امتناع تساوي الكل والجزء ، فلا بد من انقطاع الجزء ، فينقطع الكل لأنه لايزيد عليه إلا بمتناهي ، وهو نقض أصل الدليل ببعض الأمور التى يجري فيها هذا الدليل مع التسليم من الخصم بعدم تناهيها ، وهي النقض بمراتب الأعداد، وبمعلومات الله تعالى ومقدوراته ، وبالحركات الفلكية المتعاقبة لا إلى أول على رأي الفلاسفة (١) نقض ضعيف ، لايقدح في إمكان اجراء التطبيق بين جملتين موجودتين . وقد أجاب السعد عن هذا النقض ، فعن الأول بقوله : لا يرد النقض بالأعداد لكونها من الاعتبارات العقلية ، والتطبيق يكون فيما دخل تحت الوجود . وعن الثاني بأن المقصود من عدم تناهي معلومات الله

---

(١) انظر النقض بالصور الثلاث وغيرها في : شرح عيون الحكمة : ج ٢ ص ٥٠ - ٥٣ المطالب العالية : ج ٦ ص ١٧٣ - ١٧٦ .

وقدرته أنها لاتنتهي إلى حد . وعن الثالث لكون الحركات الفلكية متعاقبة غير مجتمعة في الوجود ، وشرط اجراء البرهان عند الفلاسفة حصول الترتيب الطبيعي أو الوضعي في مادخل تحت الوجود.

وهذه الأجوبة جيدة وقوية لأن شرط صحة التطبيق جريانه فيما دخل في الوجود ، بخلاف الأمور العدمية الاعتبارية ، لذا فاستدراك السعد في آخر هذا الدليل ، وتعقيبه على تلك الأجوبة بقوله : « والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك ، إنما هو بحسب العقل دون الخارج ، فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل ، بانه لابد أن يقع بإزاء كل جزء جزء أو لايقع ، فالدليل جار في الأعداد ، وفي الموجودات المتعاقبة ، والمجتمعة المترتبة ، وغير المترتبة لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل ، وإن لم يكف ذلك ، بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل ، لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلاً عما عداها ، لأنه لاسبيل للعقل إلى ذلك فيما لايتناهى من الزمان (١) »، تعقيب غير سديد - في نظري - لأن شرط صحة التطبيق وجود أفراد الجملتين الجاري التطبيق بينهما ولو كان هذا التطبيق عقلياً جملياً ، أما نقضه بالأمور الاعتبارية كالأعداد وغيرها، فنقض لايتوجه عليه البتة ، لذا قال السيالكوتي معقباً على كلام السعد السابق : « إن تحصيل الجملتين والتطبيق ، وإن كان بحسب العقل ، لكن آحاد السلسلتين لابد أن تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ، ويكون وقوع آحاد كل منهما بإزاء الأخرى أمراً ممكناً ، فيظهر من فرض وقوعه الخلف »(٢)

وقال ، أيضاً ، في تعليقه على عبارة السعد « فإن هذا التطبيق إنما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمي محض ، فإنه ينقطع بانقطاع الوهم (٣). قال في تعليقه عليه«يعني أن التطبيق لايجري في الأمور الاعتبارية

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٦٩ .

(٢) حاشية السيالكوتي على الخيالي على شرح العقائد النسفية: تابع ج١ص٢٢٠،٢٢١.

(٣) شرح العقائد النسفية : ص ٢٨ .

لأن في جريانه لابد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الأمر ليحصل العقل منها جملتين ، ويفرض وقوع الانطباق بينهما ، فيلزم تناهي مالايتناهى في نفس الأمر ، أو تساوي ماكان ناقصاً فيه ، والأمور الاعتبارية لاتحقق لها في الخارج ، وهو ظاهر ، ولا في الذهن لأن آحاد السلسلة الغير متناهية لاتتحقق إلا بملاحظتها مفصلاً ، إذ بالملاحظة الإجمالية لاتكون الأحاد حاصلة فيها ، إلا بوجود واحد ، وهو العلم الإجمالي المتعلق بها ،والذهن لايقدر على استحضار مالانهاية له مفصلاً فيه ، فينقطع ملاحظة الآحاد ، فينقطع التطبيق، ولا يلزم تناهي مالا يتناهى في نفس الأمر لعدم تحققها فيه » (١)

فإذن لايلزم من التطبيق بين جملتين اعتباريتين عدميتين لامتناهيتين تناهيهما في نفس الأمر ، لأن شرط صحة اجراء التطبيق تحقق الأفراد في الوجود ، وهي غير متحققة ، فإما أن نختار انقطاع التطبيق بانقطاع الوهم ولايلزم التناهي في صور النقض الثلاث ، وانقطاعهما في نفس الأمر ، أو نختار أنهما لاتنقطعان بالتطبيق على فرض صحته ولايلزم التساوي من عدم الانقطاع، لأن التساوي فرع وجودهما في الواقع ونفس الأمر (٢) .

وقد ذكروا أن الحكم بالتناهي وعدم التناهي فرع الوجود ، سواء في الخارج أو في الذهن ، فالشيىء بدون الوجود لايتصف بالتناهي وعدمه ، فالأعداد ، ومعلومات الله ومقدوراته ، مع قطع النظر عن الوجود ، لايكون متناهياً ، ولا لا متناهياً ، والمتصف منها بالوجود ليس إلا قدراً متناهياً، أما في الذهن فلأنه لايقدر على استحضار مالايتناهى ، وأما في الخارج فلأن كل ماهو موجود في الخـــــارج متناه ، فعلى كل تقدير لايجري التطبيـــــق

---

(١) حاشية السيالكوتي على الخيالى على شرح العقائد النسفية : تابع ج ١ ص ٢٢٠ وانظر : حاشية رمضان افندي : ص ٩٣ ، شرح المواقف : ج ١ ص ٥٣٩ - ٥٤٠ ، وانظر : المطالب العالية : ج ٦ ص ١٧٧ - ١٧٨ ، ص ١٨١ - ١٨٢ .

(٢) انظر : شرح المواقف : ج ١ ص ٥٤٢ .

في صور النقض الثلاث المذكورات لعدم كونها غير متناهية حتى تفرض الجملتان ويلزم تناهي مالا يتناهى (١).

فخلاصة الكلام في هذا الاعتراض ، أن السعد قد أجاب عن نقض أصل الدليل بأجوبة جيدة مرضية ، خاصة وأنه قد رد الاعتراض القائل بأن تخصيص الحكم ببعض الأفراد ، مع جريانه في غيرها ، اعتراف ببطلانها، رده بأن التخصيص لم يكن لمجرد الدعوى ، بل لأن الدليل لايجري في صور النقض الثلاث . فإذا به رحمه الله يعقب على كل ذلك بذاك التعقيب الذي أبطل به ردوده تلك .

وليس مؤاخذة السعد فيها لمجرد كونه أيد الاعتراض، وأوهى ردوده السابقة، بل لأنه - كما دللت سابقاً - جانب الصواب في تحقيقه ذاك .

وضعف برهان التطبيق ليس لأجل ورود النقض على أصله بتلك الصور الثلاث ، بل بالحل ، وهو النقض التفصيلي ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

أما حل هذا الدليل ، وهو النقض التفصيلي لمقدماته ، فقد ذكر السعد بعضها ، وهي قوله : « أنه من الممكن أن يقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ، مع عدم التسليم بتساويهما فإن ذلك ـ أي وقوع بإزاء كل جزء من الأولى جزء من الثانية - كما يكون للتساوي ، فقد يكون لعدم التناهي . وعلى فرض تسميته تساوياً ، فغير مسلم استحالة ذلك ، فيما بين الجملتين؛ التامة والناقصة ، إذا كانتا غير متناهيتين ، وكان النقص من الجانب المتناهي ، ولو نقصت عدة ألوف . وإنما يستحيل التساوي بين الزائدة والناقصة ، بمعنى كون عدد أحدهما فوق عدد الأخرى ، وهذا لايكون إلا في المتناهي (٢) .

---

(١) انظر : حاشية السيالكوتي على حاشية الخيالي : تابع ج ١ ص ٢٢١ ، وانظر حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية : ج ١ ص ٨٦ ، وانظر حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ج ١ ص ٨٦ - ٨٧ .

(٢) انظر هذا الاعتراض في كل من : المطالب العالية: ج٦ ص١٧٥-١٧٦ ، ص ١٧٧، الصحائف الإلهية : ص١٤٦، غاية المرام : ص١١، ابكار الأفكار : ج٢، ورقة ٢٢/ا-ب ، حاشية ملا أحمد على شرح العقائد: ج١، ص ٨٦، حاشية رمضان أفندي : ص ٩٣، حاشية الكفوي على حاشية عصام الدين : تابع ج٢، ص١٣٩.

وقد مثل له السعد على لسان المعترضين بثلاثة أمثلة هي :

أ- النقض بالتطبيق بين سلسلتي مراتب الأعداد ، فمع كون إحداهما أنقص من الأخرى ، إلا أنه لايلزم تناهيهما .

ب- النقض بالتطبيق بين سلسلتي المقدورات والمعلومات الإلهية ، مع كون الأولى أنقص من الثانية ، مع لا تناهيهما .

جـ - النقض بالتطبيق بين دورات زحل ودورات القمر ، مع كون الأولى أقل من الثانية مع لاتناهيهما عند الفلاسفة .

وفي الحقيقة هذا الاعتراض اعتراض قوي ، ولايمكن للقائلين بالتطبيق الجواب عنه ، إذ الزيادة والنقصان فرع التناهي ، ولاتناهي هنا ، أي في سلسلة العلل والمعلولات ، أو في سلسلة الحوادث أو غيرها .

وماتلك الأمثلة الثلاثة إلا شواهد على صحة ذلك ، أعني حصول الزيادة والنقصان مع اللاتناهي .

فليس من المسلم أنه إذا انتقصت آحاد السلسلة الناقصة لزم انتهاؤها، فالسلسلتان غير منتهيتين في الواقع ، فكيف يحكم عليها بالانتهاء ، لأجل افتراض انتقاص إحداهما عن الأخرى من الجانب الذي يلينا . إذ التطبيق بين آحاد السلسلتين جار فيما لايتناهى في الماضي ، ولا يقف عند حد معين ، وليس هذا مستحيلا ، بل ممكن ، ثم إن الحاصل في الواقع سلسلة واحدة من العلل والمعلولات أو غيرها ،وليس سلسلتين، لكن الافتراض العقلي هو الذي اجتزأ منها سلسلة أخرى من الجهة التى تلينا ،وهو الجانب المتناهي ، وليس من الجانب الآخر ، اللامتناهي ، والاجتزاء من هذا الجانب فيه مغالطة ظاهرة ، إذ المفروض ، حتى يصح التطبيق ويصح انتهاء الناقصة وانقطاعها عن التامة ، أن تقف آحاد كلا السلسلتين إلى حد ليس بعده عد ، أما فرض الزيادة والنقصان فيما لايتناهى فهو أمر مخالف للعقل ، إذ اللامتناهيان لا يحكم عليهما بذلك أبداً ، فانطباق الآحادها مع الآحاد في سلسلتين كما يكون للتساوي ، بأن كل منهما بعدد الأخرى من الأفراد - وهذا في حال التناهي -

كذلك يكون لعدم التناهي .

قال الكفوي : « هذا الدليل ، وإن كان عام الورود ، إلا أنه غير تام، إذ يمكن أن يختار الشق الثاني (أي عدم وقوع كل واحد من آحاد الأولى بإزاء كل واحد من آحاد الثانية) ويمتنع لزوم التناهي ، لجواز أن تكون الزيادة في غير المتسق واقعة في الوسط ، ويمكن أن يختار الشق الأول (أي وقوع كل واحد من آحاد الأولى بإزاء كل واحد من آحاد الثانية) ويمتنع لزوم تساوي الجملتين ، فإن وقوع كل جزء بإزاء كل جزء في الجملتين كما يكون للتساوي ، يمكن أن يكون لعدم التناهي ، وإن سمي مجرد ذلك تساوياً، فلا نسلم استحالته ، فيما بين التامة والناقصة، بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي »(١).

وأما جواب السعد عليه بقوله : « وقد يجاب عن المنع ، بدعوى الضرورة في أن كل جملتين إما متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة والنقصان ، وأن الناقصة يلزمها الانقطاع» (٢) فجواب ضعيف جداً ، إذ للمعترض منع دعوى الضرورة ، إنما تصح هذه الدعوى فيما هو متناهي ، أما اللامتناهي فلا يجرى عليه هذا الحكم .

فهذا الاعتراض الذي أورده السعد ، اعتراض وجيه على برهان التطبيق والجواب عنه ضعيف .

فإذن ليس كل ماقبل الزيادة والنقصان فله عدد متناه ، بل إن السلسلة اللامتناهية ، مع قبولها الزيادة آناً بعد آن إلا أنها لاتوصف بالتناهي . وبهذا يبطل الاستدلال بهذا الدليل على امتناع تسلسل العلل والمعلولات .

---

(١) حاشية الكفوي على حاشية عصام الدين : تابع ج ٢ ص ١٣٩ .

(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٦٨ .

وهناك اعتراضات أخرى على هذا البرهان سيأتي الحديث عنها في مبحث نقد أدلته على امتناع تسلسل الحوادث ، حيث يستدل بنفس هذا البرهان على بطلان الحوادث ، وحيث إن الاعتراضات الآتية متعلقة بكون آحاد السلسلة حوادث متعاقبة ، وليست علل مجتمعة ، فكان من المناسب أن يكون الحديث عنها هناك .

نقد الدليل الثالث « برهان التضايف» :

هذا الدليل من الأدلة الضعيفة ، والتي لاتعد مقدماتها من الأقيسة البرهانية . ذلك أن التكافؤ ، أو تكافؤ المتضايفين - أعني العلية والمعلولية- حاصل فيما لايتناهى ، فالمعلول المحض يكافؤه العلة التي فوقه والعلة التي فوقه من حيث هو معلول يكافؤه العلة التي فوقه ، وهكذا يقال في الأخير ، وفي كل ماهو فوقه إلى مالا يتناهى .

أما ترك المعلول الأخير ،والتطبيق بما هو فوقه ، بحيث يكون كل فرد من أفراد السلسلة من حيث هو معلول مكافىء لنفسه من حيث هو علة، للحكم بضرورة الانتهاء إلى علة محضة لتكافىء المعلول المحض ، أي المعلول الأخير . فهو تمويه وخداع للفكر .

قال العلامة المكناسي « يقال في هذا الدليل إن اللازم من انتفاء العلة المحضة وجود معلولية بلا علية في نفس المعلول ، وليس بمحال، وإنما المحال وجود معلولية بلا عليه مطلقاً ، وليس بلازم هنا ، إذ ماقبل المعلول الأخير فيه علية يكافىء بها الأخير ، ومعلولية يكافىء بها ماقبله، وكذا كل ماقبله ، فلم توجد معلولية بلا علية . » (١)

وقال الشيخ محمدعبده : «وفي هذا البيان نظر ظاهر،حاصله : أنا قد بينا التكافؤ بين المضاف والمضاف إليه، وهذا حاصل في السلسلة غير المتناهية، فإن مافرضته أول السلسلة، وهو المسبوق الأخير، مضايف للسابق عليه، فقد تحقق بينهما سابقية ومسبوقية متكافئان ثم إن السابق عليه مع ما قبله متضايفان وبينهما سابقية ومسبوقيه متكافئان، وهكذا إلى غير النهاية، يكون التكافؤ بين السابقيات والمسبوقيات(أي بين العلل والمعلولات).

---

(١) أشرف المقاصد : ج ١ ص ٣٧٩ .

وأما ماموهته بقولك : ماقبل المسبوق الأخير ، يتحقق في كل واحد من الآحاد سابقية ومسبوقية إلى غير النهاية ، ويزيد المسبوق الأخير بمسبوقيته، فهو مغالطة ، إذ هذا التكافؤ الذي زعمته ، فيما قبل المعلول الأخير ، ليس تكافؤاً بين المتضايفين ، لأن المتضايفين إنما هما اللذان تتحقق بينهما الإضافة «وليست سابقية ماقبل المعلول الأخير مضايفة لمسبوقيته هو ، بل مضايفة لمسبوقية المسبوق الأخير ، حيث إنه ماعرضت له السابقية إلا لكونه سابقاً لسابقيته ، وهو المسبوق الأخير ....

وبالجملة حيث أخذ المتضايفان بما هما متضايفان لم تتحقق إضافتهما إلا بمتضايفين ، فليكن المسبوق الأخير مع ماقبله متضايفين ، مسبوقية الأول لسلبقية الثاني ، ولتذهب إلى غير النهاية ، فلا يزيد عدد المتضايفات، بل هما اثنان حيثما انتهت إلى أن لاتنتهي »(١) .

فإذن من الجائز استمرار العلل والمعلولات فيما لايتناهى مع إمكان حصول تكافؤ المتضايفين في السلسلة اللامتناهية ، من العلل والمعلولات ، إذ عروض هذا الوصف لتلك المعروضات كل باعتبار مافوقه وماتحته ، فيحصل بين أفرادها التكافؤ .

والاعتراض الذي ذكره السعد على هذا البرهان ، قريب من الكلام السابق، إذ حاصله أن المعلول الأخير يكافئ العلة التى فوقه مباشرة ، لأن التضايف حاصل بينهما بالفعل ، وليس المكافىء له العلة المحضة ، المفترضة بعد انقطاع السالسلة ، فلا يلزم انقطاع السلسلة حينئذٍ ، ويعود التقرير السابق ذكره من إمكان حصول تكافؤ المتضايفين مع امتداد سلسلة العلل والمعلولات فيما لايتناهى .

وأما جـــواب السعد بأن المراد بأنه لابد أن يكون بإزاء كل معلولية علية، وهنا يقتضي ثبـــوت العلة المحضة ، فجواب مجانب للصواب ، إذ من الممكن ، كما ذكـــرت ، حصـــول هذا الأمر - أعني أن يكون بإزاء كـــل

(١) محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين : ج ١ ص ١٠٦ .

معلولية علية - دون الوقوف عند علة محضة ، وذلك باستمرار السلسلة فيما لايتناهى!

وبهذا تبين أن هذا الدليل - دليل تكافؤ المتضايفين - الذي ساقه السعد للتدليل به على وجوب انقطاع سلسلة العلل والمعلولات دليل ضعيف، بل هو متهافت ، ينطوى على خداع الفكر .

قال محمد عبده : « وبتدقيق النظر في هذا الذي بينا (أي كلامه السابق في الرد على هذا البرهان) نشهد أن ليس لهذا البرهان التضايفي صحة ، على أي تقرير قرر »(١) .

نقد الدليل الرابع « برهان العزل » :-

هذا البرهان ، أيضاً ، من البراهين الضعيفة ، التي لاتقوم به حجة على بطلان التسلسل ، ورغم ضعفه لم يشر السعد إلى ذلك ، ولا اعترض عليه ، كما فعل بالبراهين السابقة .

ووجه الضعف في قوله من ضرورة التطبيق بين سلسلتي العلل والمعلولات : « لزم زيادة وصف العلية ، لضرورة سبق العلة على المعلول .» أي يلزم عن التطبيق هذه الزيادة وللخصم منع هذه المقدمة فإن زيادة وصف العلية تصح في السلسلة المتناهية ، أما غير المتناهية فكيف يقال في حقها أنها يجب الوقوف عند حد معين من مراتب العلل ، بناءً على وجوب تقدم العلة على المعلول ، بل الأمر أن تلك المرتبة المفترض أنها الأخيرة ، والتي عرضت لها العلية ، هي معلولة لما قبلها ، وماقبلها معلولة لما قبلها . وهي - أي العلة المفترضة أنها الأخيرة - مع معلول علتها (وهي بالطبع نفسها) يجري فيها التطبيق ، فيجري التطبيق هكذا فيما لايتناهى ، إذ يمكن إجراء التطبيق بعد عزل المعلول المحض بتلك الصورة فيما لايتناهى ، ولايستوجب ضرورة الانتهاء إلى علة ليست معلولة.

فسبق مرتبة العلية ، تقال في حق السلسلة المتناهية ، بخلاف السلسلة اللامتناهية ، إذ كل ماهو معروض العلية فهو معروض المعلولية ، هكذا أبدا.

---

(١) محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين : ج ١ ص ١٠٦ .

فالدليل - وجهة نظري - فيه مصادرة على المطلوب ، حيث ضمن مقدمة البرهان لازم من لوازم النتيجة ، وهو قوله : « ضرورة سبق العلة على المعلول » مع العلم أن السلسلة غير متناهية فكيف يفرض هذا السبق.

ثم هٰهنا وجه آخر لضعف هذا الدليل ، وهو إجراء فرض التطبيق بين سلسلة العلل وسلسلة المعلولات فيما فوق المعلول المحض ، وهو تحكم ظاهر، إذ المفروض أن يكون التطبيق بين المعلول وعلته - على ماتقدم في برهان تكافؤ المتضايفين ، ليعود البرهان إليه - لا أن يطبق بين الشيء ونفسه فمن حيث هو علة يطبق على نفسه من حيث هو معلول ، مع العلم أن علته متقدمة عليه ومعلوله متأخر عنه ، فلو كانت معنا سلسلة تتكون من الآحاد (أ، ب، ج، د) ، وكان (أ) هو المعلول المحض ، فلأجل صدق التطبيق بين سلسلتي العلل والمعلولات المفرزتين من تلك الجملة أن تبدأ سلسلة المعلولات من (أ) ومابعده ، وسلسلة العلل من (ب) ومابعده ، ثم يطبق بينهما ، فهل يلزم في السلسلة اللامتناهية الوقوف عند علة ليست بمعلولة بناءاً على هذا التطبيق؟ قطعاً لا . أما فرض سلسلتي العلل والمعلولات مما بعد المعلول المحض بحيث تنطبق كل علة على معلول علتها المتقدمة عليها ، أي ينطبق كل فرد على نفسه ، من حيث كونه علة ومعلولا ، ففيه خداع ظاهر . إذ كل من الآحاد ، وإن كان باعتبار علة، وبآخر معلولاً، لكن الذي أكسبه الاعتبار الأول مغاير للذي أكسبه الاعتبار الثاني ، فالذي اكسبه الاعتبار الأول - أعني العلية - هو الفرد الذي بعده ، والذي أكسبه المعلولية ، هو الفرد الذي قبله ، فالصحيح أن انطباق (ب) وهو مابعد المعلول المحض يكون مع (أ) من ناحية، ومع (ج) من ناحية أخرىٰ ، هكذا في كل فرد ، ينطبق مع الذي قبله والذي بعده ، عدا ، طبعاً ، المعلول المحض ، فإنه ينطبق مع الذي بعده فقط.

ومن الاعتراضات على هذا البرهان مااعترض به المكناسي ، وقد اعترض بأن هذا الدليل إنما يتم بأحد وجهين :

الأول : إما بسبق العلة المعلول بالزمن ، ليلزم ابتداء المعلولات ، وهذا فاسد في العلة والمعلول ، إذ السبق بينهما ذاتي .

الثاني : وإما بانتهاء المعلولات قبل العلل ، وهو دعوى . فلا معنى للاستدلال بهذا السبق على الانتهاء ، إذ المدعى للخصم وجود أفراد لاتنتهي كل منها علة ومعلولاً ، إلا الأخير ، فكيف يلزم الانتهاء مع هذا السبق الذاتي ، أو بدعوى الانتهاء (١).

نقد الدليل الخامس « برهان الزوجية والفردية » أو «الشفع والوتر» :ـ

هذا البرهان قريب من برهان التطبيق ، إذ كلاهما يقوم على فكرة انتهاء السلسلة بقبول أفرادها الزيادة والنقصان ، لكن هذا البرهان لايقوم على التطبيق ، بين سلسلتين ، بل السلسلة إما أن تكون زوجاً أو فردا ، وكل زوج فهو أقل بواحد من فرد بعده ، وكذا يقال في الفرد ، وكل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهياً .

فالسلسلة إما أن تنقسم إلى متساويين فتكون زوجاً، وإلا فتكون فرداً .وهذا الكلام خطابي بحت، لم يشم رائحة البرهان، وظهور المغالطة والمصادرة فيه واضحة. وقد مر في نقد برهان التطبيق جوابه، من أن الزيادة والنقصان من خواص المتناهي ، بخلاف اللامتناهي، كما أن الزوجية والفردية من خواص المتناهي، أيضاً، فليس مالم ينقسم بمتساويين فهو فرد، لجواز أن يكون عدم انقسامه بمتساويين بسبب عدم تناهيه، لا لكونه فرداً .

وهذا مااعترض به السعد نفسه على هذا الدليل (٢) وهو اعتراض يؤذن ببطلانه .

وقد ذكر الرازي أن هذا الدليل في غاية الخساسة ، ذلك أن العدد الذي يوصف بكونه شفعاً أو وتراً ، هو العدد المتناهي ، فأما بتقدير غير متناه ، فإنه يمتنع وصفه بذلك (٣).

---

(١) أشرف المقاصد : ج ١ ص ٣٨٠.
(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ١ ص١٧٠ ، وانظر هذا الاعتراض في : الصحائف الإلهية : ص ١٤٧ - ١٤٨ .
(٣) انظر المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٦١ .

ثم من أوجه بطلان هذا الدليل ، ماذكر سابقاً في نقد برهان التطبيق، من النقض الإجمالي له ، لجريانه في الأعداد ومعلومات الله ومقدوراته مع لاتناهيها .

نقد البرهان السادس « البرهان الحدسي» .

هذا البرهان من وضع السهروردي (١) القتيل ، وسماه برهاناً عرشياً(٢) وقد اعترف بنفسه أنه حدسي ، محتاج إلى حدس ليعلم به صحته ، وذلك لأن العلل لو كانت متناهية لظهر ظهوراً تاماً أن ماعدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الأخير ، وأما إذا فرضت غير متناهية فليس يظهر هذا المعنى فيه ، إذ لايتصور هناك واحدة من العلل إلا وقبلها علة أخرى ، فكيف يتصور الانحصار (٣) .

قال السيالكوتي : « إن الواقع بين المعلول المعين وبين واحدة غير معينة غير متناه عدداً ، فلا يمكن الحكم بانحصاره بين الحاصرين »(٤)

فإذن هذا البرهان ضعيف لكونه حدسي ، وهو أمر شخصي يتعلق بحدس من رآه أو احتج به ، دون غيره ، فلا يصلح لإقامة تناهي السلسلة على الغير وإلزام الخصوم به ، خاصة وأن فيه نوع من المصادرة على المطلوب ،

---

(١) يحيى السهروردي (٥٤٩-٥٨٧هـ) يحيى بن حبش بن أميرك ، السهروردي ، الشافعي ، شهاب الدين ، أبوالفتوح. حكيم ، صوفي ، متكلم ، فقيه ، أصولي ، أديب، شاعر ، ولد بسهرورد ، وعاش بأصفهان ، ورحل إلى بغداد ، ثم حلب . اتهم في دينه ، ونسب إلى انحلال العقيدة ، فأفتى العلماء بإباحة دمه ، فمات مخنوقا بسجن حلب . من تصانيفه : «التلويحات في الحكمة»، و«هياكل النور» و«الألواح العمادية » وغير ذلك . انظر : النجوم الزاهرة : ج٦ص١١٤-١١٥، شذرات الذهب : ج٤ص٢٩٠-٢٩٢، معجم المؤلفين : ج١٣ ص١٨٩.

(٢) قال السيالكوتي : « في شرح التلويحات ، هذان اللفظان ، أعني العرشي واللوحي، استعملهما (يعني السهروردي) في عدة مواضع من هذا الكتاب ، ولم يبين مراده منهما ، ولعل مراده بالعرشي ، البحث الذي حصله بنفسه ، وباللوحي مأأخذه من الكتب » حاشيته على شرح المواقف : ج ١ ص ٥٤٥ .

(٣) انظر : شرح المواقف : ج ١ ص ٥٤٥ .

(٤) انظر : حاشيته على شرح المواقف : ج ١ ص ٥٤٥ - ٥٤٦ .

أو إعادة للدعوى ، كما قال السعد ، إذ السلسلة غير متناهية، فكيف يفرض تناهيها ، بوقوعها بين حاصرين ، وأن الحاصر الذي هو العلة البعيدة في السلسلة هو منتهى السلسلة ، فتكون السلسلة متناهية بالفعل ، أما على فرض لاتناهيها ، فليس من المسلم به انحصار العلل والمعلولات . وعلى فرض حصول الحصر بين المعلول وعلله البعيدة الرافعة ، فلا يستلزم ذلك تناهي السلسلة ، إذ كون السلسلة مشتملة على آحاد متناهية ، لايستلزم تناهيها بالفعل (١) .

وقد فطن السعد إلى منشأ الغلط في هذا الدليل ، حيث قال : « قد تبين الاستلزام من المتألف من الأعداد المتناهية لايكون إلا متناهياً » وقال: « ومن ههنا يذهب الوهم إلى أن هذا استدلال بثبوت الحكم - أعني التناهي - لكل على ثبوته للكل .» وقد حكم على كل ذلك بأنه في غاية الضعف ، بل هو باطل (٢) .

نقد الدليل السابع :-

هذا البرهان من إبداع السمرقندي (٣) والسعد لم ينسبه إليه . أما اعتراضاته عليها فاعتراضات وجيهة ، تخرج الدليل عن كونه من الأقيسة البرهانية بل الجدلية ، فهو دليل خطابي ضعيف . وقد مرت الاعتراضات على هذا الدليل ، عند نقد التطبيق والشفع والوتر . إذ مبنى هذا الدليل، على فرض الزيادة والنقصان ، وأن كل ماقبل ذلك لزم تناهيه ، وهذا ليس بلازم . إذ هي من خواص المتناهي بخلاف اللامتناهي ، وكذا فرض المقطع في الجملة لايكون إلا في المتناهي .

فالحق كما قال السعد . أن التســـــاوي والتفاوت بالقلة والكثرة بين عدة الألوف والآحاد من خواص المتناهي . وقد فرضت السلسلة لامتناهية . وعلى فرض التساوي ، بمعنى أن يقع بإزاء كل جزء من عدة الألوف جزء من

---

(١) انظر : الصحائف الالهية : ص ١٤٩ .

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ١ ص ١٧٠ .

(٣) انظر : الصحائف الالهية : ص ١٤٤_١٤٥.

الآحاد ، فإنه ليس بمحال بين هاتين الجملتين ، إذا كانتا لامتناهيتين ، فكون إحدى الجملتين أكثر من الثانية لاينافي التساوي ، إذ التفاوت يكون في الجانب المتناهي ، بخلاف الجانب اللامتناهي ، وهذا النقصان لايضر بأن يقع بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية فيما لايتناهى[1] .

وكذا اعتراضه على المقدمة القائلة بأن الجملة الأقل يجب أن تكون منقطعة، بأن هذه المقدمة ممنوعة، اعتراض قوي، فإن السلسلة إذا كانت غير متناهية ، لايمكن وصف مقطعها من ذلك الجانب - أعني الغير متناهي- بأنه متناهي لأن القلة والكثرة،والزيادة والنقصان،من أوصاف المتناهي ، بخلاف اللامتناهي . فهذا الاعتراض يعود ، أيضاً ، إلى هذه الفكرة .

ومن الاعتراضات على هذا الدليل أن يقال: لماذا حكمت على عدة بكونها متناهية مع أن السلسلة غير متناهية؟ . وعلى افتراض كون عدة الألوف في الجانب المتناهي ، فلماذا حكم على الآحاد بعده بالتناهي؟ ، فلم لايجوز أن تستمر في اللاتناهي لتُكَوِّن عدة ألوف أخر ، وهكذا دواليك . وعلى افتراض كون عدة الآحاد في الجانب المتناهي ، فلم حكم على عدة الألوف بالتناهي ، مع كونها في الجانب اللامتناهي؟ .

وهذه اعتراضات قوية ، تبين أن هذا الدليل يقوم على التمويه والمغالطة. وبعد هذا النقد لأدلة بطلان التسلسل عند السعد ، ظهر أن أدلته أدلة ضعيفة متهافتة ، لأن الأول قسمته قاصرة عن محل النزاع ، والبقية ضعيفة ، لكونها تقوم على مقدمات ضعيفة واهية ، كما بُيِّن في محله .

وهذا لايعني أن التسلسل في العلل والمعلولات صحيح ، بل هو باطل، وبطلانه بدهي ضروري يدركه كل عاقل بعد التأمل الصحيح . وفي حق من لازمته الشكوك والأوهام ، فه أن يستدل عليه ، وقد ذكرت وجهين يدلان على بطلانه عند نقد الدليل الأول .

وبهذا أكون قد انتهيت من نقد المقدمة الثانية من مقدمتي دليل الإمكان .

نقد الاستدلال بدليل الامكان دون الحاجة إلى فكرة امتناع الترجيح بلا مرجح :-

لم ينسب السعد هذا الدليل إلى أحد ، واكتفى بقوله «بعضهم»، ولم أتوصل إلى قائله ، ولعله يعني به الإمام الرازي (١) .

وهو دليل يقوم على ضرورة انتهاء الممكنات إلى الواجب بذاته منعاً للدور والتسلسل الباطلين .

وتضعيف السعد لهذا الدليل في مكانه ، إذ مجرد الاستغناء عن الغير لايقتضي كون الشيء واجباً ، يمتنع عليه العدم ، مالم يقم على قاعدة بطلان الترجيح بلا مرجح ، إذ لولاها لكان من الجائز أن يكون هذا المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم أخرى اتفاقاً ، لالذاته ولالغيره . هذا ماذكره السعد، وهو رد قوى .

ثم إنه لولا هذه القاعدة الشريفة لكان من الجائز من حق تلك الممكنات أنها كما يمكن أن تنتهي إلى الواجب بذاته ، من الممكن ، أيضاً، أن توجد اتفاقاً ، غير مستندة إى علة أخرى ، ليقال بالتسلسل .

فخلاصة هذا الكلام أنه من الضروري أن يقوم ذلك الدليل على تلك القاعدة الشريفة ، وإلا لزم دخول الأشياء في الوجود وخروجها منه اتفاقاً ، والقول بالاتفاق من أبشع الأقوال وأكذبها وأعظمها استحالة .

نقد دليل الامكان دون الحاجة إلى بطلان الدور والتسلسل :-

ويذكر هذا الدليل بوجوه ، كما هو مسطر في عرض الدليل ، هناك ، وقد ضعفها السعد كلها ، وهو محق في كل ذلك .

---

(١) قال : « واعلم أن من الناس من يظن انه يحتاج في إثبات واجب الوجود إلى اثبات امكان العالم ، وليس الأمر كذلك ، ... ، فإن الموجودات إن كان فيها واجب الوجود فقد حصل المقصود ، وإن لم يكن فيها ماهو واجب ، فالكل ممكن، والممكن مستند إلى الواجب ، ففى الموجودات على كل حال موجود واجب الوجود». المباحث المشرقية : ج ٢ ص ٤٦٩ .

فالوجه الأول : من استخراج شيخه العضد الأيجي (١) ، وقد ضعفه السعد بناءً على أن وجود الممكنات لذواتها، على وجه التسلسل بحيث يكون كل منها معلولاً لما قبله إلى مالايتناهى ، أمر غير مستحيل ، فما لم ينضم إلى الدليل السابق هذه القاعدة الشريفة - أعني بطلان التسلسل - فلن نستطيع الوصول إلى الواجب ، إذ من الجائز كما قلت ، أن يحصر المنازع الموجود في الممكن على وجه تسلسل آحادها في العلية والمعلولية فيما لايتناهى . وحينئذٍ ينتفي الملزوم الباطل ، وهو دعوى وجود الممكن لذاته ، إن انتفى الواجب ، ويصح وجودها لكن لا من ذاتها ، بل من غيرها الممكن، وغيرها الممكن ، من غيرها الممكن، هكذا أبداً فيما لايتناهى . فاعتراض السعد صحيح ، فما لم يقم الدليل على تلك القاعدة ، لم يكن الانتهاء إلى الواجب بذاته.

أما الوجه الثاني :- فهو تكرار لدليل السبر والتقسيم، السابق ذكره، في بطلان التسلسل - الدليل الأول - وقد نسبه السيد الشريف الجرجاني إلى صاحب التلويحات ، شهاب الدين السهروردي ، القتيل(٢) . وهو المسلك الثالث عند العضد الإيجي في المواقف .

وقد تقدم الحديث على هذا الدليل ، هناك ، فليس من حاجة لإطالة الكلام فيه ، لكن خلاصة مايقال فيه أن الاستدلال بهذا الدليل على إثبات الواجب ، واعتراض السعد عليه بأنه من أدلة بطلان التسلسل ، استدلال

---

(١) انظر : المواقف : ص ٢٦٨ ، وانظر شرحه للجرجاني : ج ٣ ص ١٠ هكذا نسبه العضد الأيجي إلى نفسه ، والحقيقة أن صورة هذا الدليل موجودة عند الإمام الرازي ، كما ذكر ذلك في المباحث المشرقية : ج٢ص ٤٦٨ - ٤٦٩ .

(٢) انظر نسبة هذا الدليل إليه في : شرح المواقف : ج ٣ ص ٥ ، وفي نظري نسبة هذا الدليل إليه خطأ ، إذ قد تقدم هذا الدليل عن ابن سينا في ابطاله للتسلسل، القائم على اثبات الواجب ، لكن لما كان هذا الدليل منعكساً ، أي يمكن جعل هذا الدليل من أدلة اثبات الواجب - بمعنى قيام دليل اثبات الواجب على بطلان التسلسل - استدل به السهروردي ، فظن أنه من استخراجه . والله أعلم . وقد تقدم حديث أيهما متوقف على الآخر ، فليراجع هناك .

مشكل ، واعتراض أشكل ، إذ الوجه المذكور يستدل بهذا الدليل على إثبات الواجب مع أنه ظاهر أن حديث المجموع ماهو إلا الحديث عن سلسلة الممكنات المتسلسلة ، فكأن الدليل يشعر بأنه يتناول بطلان التسلسل، وهو كذلك، إذا نظرت إليه بهذا الاعتبار، فهو إذن-أي الدليل - يجعل اثبات الواجب متوقفاً على بطلان التسلسل ، أي أن بطلان التسلسل من مقدمات اثبات الواجب ، غير أن الذي فرض من هذا الوجه غير ذلك، إذ فرض أن اثبات الواجب غير مفتقر إلى حديث التسلسل، بينما في الحقيقة هو يتحدث عنه . فأصاب السعد حينما قال إنه من أدلة بطلان التسلسل، لأنه حديث عن السلسلة بالمجموع .

وإذا نظرت إلى اعتراض السعد، رأيته يجعل هذا الدليل من أدلة بطلان التسلسل ، وهو متوقف على إثبات الواجب ، فكان اثبات الواجب من مقدمات هذا الوجه من الدليل _ أي بطلان التسلسل عند السعد - بينما عندما استدل بدليل الإمكان والحدوث على إثبات الواجب ، جعل من مقدماته بطلان التسلسل ، وقد تقدم الحديث عن هذا الاشكال عنده ، عند نقد الدليل الأول من أدلة بطلان التسلسل .

أما الوجه الثالث :- وهذا الوجه كما قال السعد قريب من الوجه السابق - الثاني - وأنه مبني على بطلان التسلسل ، إذ مقدماته بعينها مقدمات الوجه السابق ، لكن الذي زاده السعد هٰهنا ، هو اعتراضه على هذا الوجه القائل « بأنه لابد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع به عدمها بالنظر إلى وجوده ، ولاشيء من أجزاء المجموع كذلك ، فتعين الخارج الواجب لذاته » وقد منع في اعتراضه - وهو مصيب تماماً في منعه - تلك المقدمة ، بأن مابعد المعلول المحض لا إلى نهاية كذلك ، أي يجب به وجود المجموع ، ويمتنع به عدمه . بمعنى أن تكون آحاد السلسلة الممتدة إلى مالايتناهى كل واحدة منها معلولة واجبة بالتى قبلها إلى مالايتناهى . فما لم يقم هذا الدليل على تلك القاعدة الشريفة ، وهو استحالة تسلسل العلل والمعولات لن يمكن الوصول إلى إثبات الواجب بهذا الوجه . إذ للخصم أن يجعل علة المجموع مجموع

العلل المتسلسلة فيما لايتناهى ، فلا حاجة حينئذٍ إلى علة خارجة عن المجموع، واجبة الوجود.

أما الوجه الرابع : المبني على فكرة ضرورة مقارنة العلة التامة للحادث، وضرورة كونها واجبة أو مشتملة عليه ، إذ لو لم تكن كذلك لزم المحال . وهذا الوجه من استخراج السمرقندي صاحب الصحائف الإلهية(١).

واعتراض السعد عليه بأنه لايلزم على تقدير امتناع الممكن قبل الحادث لزوم الانقلاب ، إذ فرق بين الامتناع الذاتي ، والإمكان الاستقبالي(٢). والممكن قبل الحادث غير ممتنع ، كما يقال الحادث في الأزل ممتنع ، بمعنى حصوله ووجوده أزلاً ممتنع ، وإن كان اتصافه بالإمكان الاستقبالي أزلي ، وكذلك على تقدير امكان الممكن قبل الحادث لايلزم الترجح بلا مرجح ، وذلك أن هذا الممكن الذي فرض علة للحادث ، لايمتنع ترجحه بمرجح آخر ممكن قبله ، وهذا الممكن بممكن آخر ، إلا مالايتناهى ، فما لم يقم الدليل على بطلان التسلسل ، فللخصم إجراء سلسلة العلل إلا مالايتناهى ، ولايلزم الانقلاب ، والترجيح بلا مرجح ، إذ كل فرد ممكن مترجح بما قبله من العلل ، فعلة المجموع مجموع العلل المتسلسلة، نعم يلزم الترجح بلا مرجح ، إذا لم تكن الآحاد متسلسلة ، أما وهي متسلسلة فلا ، مالم يبطل التسلسل .

فيلاحظ أن السعد ، رحمه الله ، يختار كون العلة ممكنة داخلة في المجموع بمعنى كل فرد علة لما بعده معلول لما قبله ، ولاانقلاب،ولا ترجح بلا مرجح .

ثم إن السعد ، رحمه الله ، أورد على هذا الدليل النقض الجملي من حيث كون لزوم الانقلاب أو الترجح بلا مرجح يلزم حتى مع فرض الواجب أو الجملة المشتملة عليه، فيقال في هذا الحادث ؛ إما أن يكون ممتنعاً قبل تعلق إحداث الواجب، أو الجملة المشتملة على الواجب له ، أو ممكناً ، فعلى الأول

---

(١) انظر:الصحائف : ص ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٩ .

(٢) انظر : اشرف المقاصد : ج ٢ ورقة ٤ .

يلزم الانقلاب ، وعلى الثاني يلزم الترجح بلا مرجح .

فإن قيل وصف الإمكانية له في الأزل ، وأنه ممكن عند تعلق إحداث الواجب له ، وأنَّ إحداثه كان بمرجح هو تعلق إحداث الواجب له ، قيل كذلك لو كانت العلة ممكنة ، وهي حادثة عن علة ممكنة ، والأخرى حادثة أيضاً عن علة ممكنة ، هكذا دوماً فيما لايتناهى ، فما لم يقم الدليل على بطلان التسلسل ، لن نصل إلى إثبات الواجب بهذا الوجه .

وقد ظهرفيهذا المبحث جلياً ، أن السعد يرى أن دليل اثبات الواجب لابد أن يقوم على قاعدة بطلان التسلسل ، فلا يمكن من خلال تلك الوجوه الاستدلال على وجوده مالم يسلم بهذه القاعدة . وهو محق في هذا . وإلا لزم الدور في هذا الدليل فإنه إذا جعل بطلان التسلسل متوقفاً على إثبات الواجب - كما في تلك الوجوه الأربعة ، لأن إثبات الواجب من مقدماتها - واثبات الواجب متوقفاً على بطلان التسلسل ، كما في دليلي الإمكان والحدوث ، فقد لزم الدور ، وسقط الاستدلال بهذا الدليل ، فلا بد من المصير إلى أحدهما. على أن السعد ، رحمه الله ، كما ذكرت لم يسلم من هذا التناقض ، بل وقع فيه من حيث لم يشعر .

والحق ، كما ذكرت ، عند الحديث عن نقد الدليل الأول من بطلان التسلسل ، أن إثبات الواجب متوقف على بطلان التسلسل ، لأن أدلة إثباته من دون الحاجة إليه ضعيفة . وهي بعينها أدلة بطلان التسلسل .

المطلب الثاني :-

نقد البرهان الثاني على وجود الله تعالى « دليل الحدوث » :-

كما تناول النقد لدليل الإمكان جانبين هما : الجانب الإجمالي ،والجانب التفصيلي ، كذلك في هذا المطلب سأتناولهما في نقد هذا الدليل عند السعد، ناهجاً نفس المنهج ، في نقد مقدماته .

أولاً : النقد الإجمالي : تاريخ هذا الدليل قديم ، يعود إلى عصر المعتزلة الذين استخرجوه(١) واستدلوا به في محاكماتهم العقلية مع خصومهم ،

(١) انظر : الاستقامة : ج ١ص ٧٢.

واستنباطهم له كان نتيجة اطلاعهم الواسع على الثقافات الدخيلة المختلفة ، خاصة فيما يتصل بالفكر اليوناني ، الباحث في الطبيعيات وماوراءها . وبعض مقدمات هذا الدليل تنطوي على روح فلسفية يونانية ، كالقول بالجوهر والعرض ، وامتناع خلو الأجسام عن الأعراض ، وغير ذلك (١)، على أن من مقدماتها ماهو مأخوذ من صميم العقيدة الإسلامية ، كحدوث العالم ذاته ، بمعنى وجوده من العدم، وأن كل ماهو حادث فله بالضرورة محدث ، وأن الله تعالى محدث الأجسام والأعراض ، وكل حادث في العالم، فاستخراج المعتزلة له كان عن تطويع منهم لبعض الآراء اليونانية للوصول إلى معتقدمطلوب في الدين الإسلامي، وهو اثبات وجود الله تعالى والنظر فيما يتصل بصفاته وأفعاله.

إن الاستدلال بفكرة حدوث الشيء على وجود محدثه استدلال فطري مركوز في فطر جميع الخلق ، إذ لايعقل حصول شيء في الوجود هكذا اتفاقاً فلا بد للمخلوق من خالق وللمصنوع من صانع وللحادث من محدث.

هذا مما لاخلاف فيه ولا مطعن، لكن الذي عليه مدار الخلاف وورود الطعن ، هو الاستدلال على تلك المقدمة القائلة « العالم حادث » بدلائل خفية صعبة المنال ، كالقول بالجواهر والأعراض ، واستحالة تعري الجواهر عن الأعراض ، وتجدد الأعراض على الدوام ، بحيث لاتبقى زمانين ، إلى آخر تلك القضايا التى قدمها المتكلمون كمقدمات ودلائل على حدوث العالم.

فالفكرة الرئيسية وهي كون العالم حادثاً ، وكون الحادث مفتقراً إلى محدث قضية أولية وجدت مع نشأة الخلق ، قال تعالى: ﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ﴾ (٢) وقال ﴿ أمن يبدؤ الخلق ثم يعيده﴾(٣) أما القضية الأخرى ، وهو الاستدلال على حدوث العالم بتلك المقدمات فهي من إنشاء بعض شيوخ المعتزلة الأوائل ، كما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى ،

---

(١) ذكر الأشعري في رسالة الثغر ص ٥٢ مايفيد استدلال الفلاسفة بدليل الأعراض على وجود الله تعالى ، انظر : الاستقامة : ج ١ ص ٧٢ .

(٢) سورة الطور الآية٣٥.

(٣) سورة النمل الآية ٦٤.

وكذا كثير من تفاصيل تلك المقدمة ، تعود ، في الغالب ، إلى متقدمي المتكلمين ، من معتزلة وأشاعرة ، وسيأتي عزوها إلى أصحابها بقدر الإمكان في مبحث النقد التفصيلي ، إن شاء الله تعالى .

وقد نسب السعد هذا الدليل إلى المتكلمين على وجه العموم - معتزلة كانوا، أم أشاعرة، أم ماتريدية - إذ قد استدل به كل من الباقلاني (١) ، والبغدادي (٢) والجويني (٣)، والغزالي (٤) وأبو ميمون النسفي (٥) ، والقاضي عبدالجبار (٦) ، وغيرهم (٧) من متقدمي المتكلمين .

وقد صار هذا الدليل عمدة متأخري المتكلمين في استدلالهم على وجود الله تعالى فيما بعد، بالإضافة إلى دليل الإمكان السابق .

---

(١) انظر الدليل في : تمهيد الأوائل : ص٤١-٤٣ ، الإنصاف : ص ٣٠ - ٣٢ .

(٢) انظر الدليل عنده في : أصول الدين : ص ٣٣ -٦٠ ، ص ٦٨-٧٠ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٢٨ -٣٣٢.

(٣) انظر الدليل عنده في : الإرشاد : ص ١٧ - ٢٩ ، لمع الأدلة : ص ٧٦-٨٠ .

(٤) انظر الدليل عنده في : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ١٩ - ٢٦ ، قواعد العقائد : ص ١٤٩ - ١٥٥.

(٥) انظر الدليل عنده في : تبصرة الأدلة : ص ٥٣-٩٥ .

(٦) انظر الدليل عنده في : شرح الأصول الخمسة : ص ٩٢ -١١٨ ، المحيط بالتكليف : ص ٣٦-٤٠

(٧) انظر، أيضاً : المطالب العالية : ج ١ ص ٢٠٠ ، ج ٤ ص ٣٠٩ ومابعدها ، المحصل ص ٢١٣ ، معالم أصول الدين : ص ٤٥ ، دلالة الحائرين : ٢١٦.

تلك لمحة وجيزة عن تاريخ استدلال المتكلمين بهذا الدليل . أما النقد الإجمالي فإنه ينحصر في جانبين :-

أولاً : الجوانب الإيجابية في هذا الدليل :

١- دليل الحدوث من حيث الجملة دليل صحيح عقلاً وشرعاً ، أما عقلاً فلكون دلالة الحادث على المحدث أمراً تصححه جميع العقول وكذا حدوث مفردات العالم ، أمر ملحوظ ومشاهد ، من وجود الشيء بعد عدمه وضعفه بعد قوته ، وزواله بعد وجوده ، وأوجه التغير والحركة، الحاصلة في هذا الكون ، دليل وشاهد على حدوثه ، بلا ريب. فهاتان القضيتان ، حدوث مفردات العالم ، واحتياجه إلى محدث، أمر متفق عليه بين جميع العقلاء من بني آدم . وقد سئل بعض الأعراب عن وجود الله تعالى ، فقال : « البعرة تدل على البعير ، وآثار الخطى تدل على المسير ، فهيكل علوي ، وجوهر سفلي، لم لايدلان على العليم الخبير» (١) .

وقال بعضهم حينما سئل عن الدليل : « أقوى الدلائل على وجوده ، وجودي ،وذلك لأن وجودي حدث بعد أن لم يكن ، فله فاعل » (٢) .

وقد أتى الرازي بحديث « لطم الصبي » ليدلل به على أن لطمة واحدة على وجه صبي تدل على أمهات المطالب الشرعية الأربعة ، وأشرفها ، وعلى رأسها إثبات خالق لهذا العالم (٣) . فدلالة هذه اللطمة على إثبات الإله يرجع إلى جزم الصبي أن ماوقع به كان عن فاعل ، وبأن الفعل لابد له من فاعل ، والحادث لابد له من محدث.

---

(١) انظر

(٢) المطالب العالية : ج ١ ص ٢٤٣.

(٣) أما المطالب الثلاث الباقية فهي :

أ- كون هذا الإله الخالق موصوفاً بالأمر والنهي .

ب- ثبوت الثواب للمطيعين ، والعقاب للعاصين .

جـ - بعثة الأنبياء والرسل عليهم السلام .

قال الرازي : « إذا كان صريح العقل يستبعد حدوث تلك اللطمة من غير فاعل ، فحدوث جملة الحوادث في عالم الأفلاك ، وعالم العناصر، كيف يعقل حدوثها بلا محدث وفاعل » (١) .

ومن هذا القبيل مناظرة الإمام الأعظم أبي حنيفة لقوم من الدهرية ينكرون وجود الله تعالى ، فألزمهم الحجة بدلالة الحادث على المحدث(٢).

والشواهد والدلائل في هذا الباب كثيرة ، لايحصرها كتاب ، والعاقل تكفيه الإشارة . ولاينكر حدوث العالم ، ودلالة الحادث على المحدث إلا سقيم الفؤاد ، ملوث العقل .

ومن يك ذا فم مر مريض يجد مرا به الماء الزلالا .

وهذا الدليل أصح من دليل الإمكان وأدق منه في الدلالة على وجود الله تعالى، لأن دلالة الحادث على المحدث دلالة مشاهدة محسوسة ، بخلاف دعوى وجوده ، تعالى ، استناداً إلى ذات الوجود نفسه ، والذي هو - مالم ينضم إليه الوجود المحسوس - أمر عقلي محض ، يغيب استنباط وجه الدلالة فيه على عوام الناس ، بل حتى عن كثير من حذاقهم .

قال ابن تيمية : «إن إثبات الصانع ممكن بطرق كثيرة ، منها الاستدلال بالحدوث على المحدث، وهذا يكفي فيه حدوث الإنسان نفسه أو حدوث مايشاهد من المحدثات ، كالنبات والحيوان وغير ذلك، ثم إنه يعلم بالضرورة أن المحدث لابد له من محدث ، وإذا قدر أنه أثبت

---

(١) المطالب العالية : ج ١ ص ٢٧٣ .

(٢) انظر : المطالب العالية : ج ١ ص ٢٤١ ، ٢٤٢ - ٢٤٣ شرح العقيدة الطحاوية: ج ١ ص ٣٥ .

الصانع بحدوث العالم لزم أن المحدث لابد له من محدث»(١).

وقال ، أيضاً : « وطريقة الحدوث أكمل وأبين (أي من طريقة الإمكان) ، فإن الممكن الذي يعلم أنه ممكن ، هو ماعلم أنه وجد بعد عدمه ، أو عدم بعد وجوده . »(٢) .

وأما صحته شرعاً : فلأن النصوص في الدلالة على فقر العالم وحدثه واحتياجه كثيرة ، وكذا الدلالة على أن الفقير والحادث والمحتاج لامحالة مفتقر إلى غني ، محدث ، له الكمال المطلق ، وضرورة احتياج الحادث إلى المحدث .

قال تعالى : ﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ﴾ (٣) قال جبير بن مطعم : لما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يقرؤها ، أحسست بفؤادي قد انصدع (٤) .

قال ابن تيمية : « إذ كان كل من القسمين : وهو كونهم خلقوا من غير خالق وكونهم خلقوا أنفسهم ، معلوم الانتفاء بالضرورة ، فإن الإنسان يعلم بالضرورة أنه لم يحدث من غير محدث ، وأنه لم يحدث نفسه ، فلما كان العلم بأنه لابد له من محدث ، وأن محدثه ليس هو إياه ، علماً ضرورياً ثبت بالضرورة أن له محدثاً خالقاً ، غيره ، وكل مايقدر فيه أنه مخلوق فهو كذلك (٥) .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ٩٨-٩٩ ، وانظر : ج ٨ ص ٣١٤ ، وانظر: رسالة الفرقان بين الحق والباطل ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج ١ ص ١١٣ ، ابن تيمية وقضية التأويل : ص ١٨٣ - ١٨٤ ، وانظر : المنهاج في شعب الإيمان : ج ١ ص ٢٢١ ، الاعتقاد : ص ٧ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ٢٦٨ ، ج ٨ ص ١٣٠ .

(٣) سورة الطور ، الآية ٣٥.

(٤) انظر : تفسير ابن كثير : ج ٧ ص ٤١٢ ، تفسير الثعالبي : ج ٤ ص ٢٢٠ صحيح البخاري : ج ٣ ص ١٩٣ .

(٥) درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ١١٣ ، وانظر شرح العقيدة الطحاوية : ج١ ص ٧٦ .

٢- يمتاز دليل الحدوث عن دليل الإمكان أن الأول يدل على وجود خالق هذا العالم ومدبره، وأنه مع هذا مخالف لسمات الحوادث التي خلقها وإلا كان مندرجاً فيها، فالحادث بعد ان وجد من العدم لابد له من موجد ويستحيل أن يكون هذا الحادث قديماً ، بل لابد من قديم أوجده ، يمتاز عنه بكل كمال ، ويتفرد بكل عظمة ، لاتناله سمات الحوادث ولا تطوله نعوت المخلوقات . فيمتاز هذا الدليل بأنه ينزه الله تعالى عن كل نقص وعيب وأعظمها ماكان جائزاً حصوله في دليل الإمكان ،وهو كونه ذات العالم .

٣- هذا الدليل يثبت الخيار لله تعالى في أفعاله ، بين الفعل والترك ، إذ لما كان العالم حادثاً - أي موجوداً بعد العدم - كان المحدث له مختاراً في فعله وإيجاده ، لأن القديم يستحيل أن يستند إلى المختار . بخلاف دليل الإمكان ، الذي لايدل على هذا إلا بجعل الحدوث شرطاً أو شطراً معه ، لأن من الجائز في دليل الإمكان أن يكون العالم - أي الممكنات - قديمة. فيرتفع الاختيار في فعله ، ولايمنع اتصاف الممكن بإمكانه من حيث ذاته ، مع وجوبه بالواجب بذاته .

٤- مما يحمد عليه السعد ، أنه يرى - كما مر في مسألة افتقار الممكن إلى مرجح - أن افتقار الحادث إلى المحدث ، ودلالته عليه ، دلالة ضرورية لاتفتقر إلى استدلال وبرهان ،وهو وإن لم يصرح به هنا إلا أن القول بضرورة افتقار الممكن إلى مرجح تتضمنه ، إذ كلاهما بمعنى الافتقار إلى السبب الذي به يتخصص الشيء أو يحدث . وهذا هو الصواب الذي عليه جماهير العلماء والعقلاء . (١)

---

(١) لم تكن دلالة الحادث على المحدث ، وافتقاره إليه قضية نظرية كسبية عند سلف هذه الأمة ، بل كانوا ، حالهم كحال من سلمت فطرهم ورجحت عقولهم، يرونها ضرورة فطرية ، ولكن ظهر هذا القول فيما بعد عند بعض شيوخ المعتزلة الأوائل، وخالفهم فيه أكثر المتكلمين . فقد ذهب كل من أبي علي الجبائي ،وابنه أبي هاشم ، والقاضي عبد الجبار إلى أنها قضية استدلالية تفتقر إلى الدليل ، وخالفهم في هذا من أئمتهم البغداديين الكعبي، فقد كان يقول بأنها قضية ضرورية ، ذلك أن العقلاء متى أحسوا بحدوث حادث ، طلبوا له سبباً وعلة ، من غير توقف ولا تأمل ، فعلم أن العلم بافتقار المحدث إلى المؤثر والمرجح علم بديهي مركوز في عقول العقلاء. انظر : المطالب العالية : ج ١ ص ٢٠٧ ، المحيط بالتكليف : ص ٧٥ ومابعدها ، شرح الأصول الخمسة : ص ١١٨ ومابعدها .

ثانياً : الجوانب السلبية في هذا الدليل :

لو اقتصر الدليل على القول بحدوث العالم مما يشاهد فيه من حدوث ذواته وصفاته ، وطرو التغير والزوال عليها ، ثم الاستدلال بحدوثها على محدثها وخالقها لكان طريقاً شرعياً عقلياً حسناً ، من الطرق المعتبرة والموصولة إلى المقصود . أما أن تقوم بعض مقدمات هذا الدليل على مقدمات وتفاصيل فيها من الخفاء والتلبيس والغموض ، والتطويل ومخالفة المعقول ، والمنقول في بعض الأحيان ، وإثارة الشكوك وتقوية الشبهات وتعزيز الردود والاعتراضات ، وتمكين الخصوم من التطاول على الدين بل على أهم مسألة من مسائل العقيدة ، بالإضافة إلى كون مقدمات الدليل أخفى من النتيجة فهو أمر يضعف الدليل ويوهنه ، ويجعل قبول المسلم له بجل تفاصيله ودقائقه على حذر ، نعم قد يقبل من فكرة الجواهر والأعراض ، كدليل على وجود الله تعالى ، مالايخالف ظاهر الشرع ، وصريح العقل . لكن إن صادفه ماهو خلاف ذلك فالواجب عليه طرحه ، والاستغناء عنه ونبذه ، ولايلام على ترك الأخذ بأمر لم يرد به الشرع ولم يأمر به ، بل هو حصيلة عقول وأفكار أرادت الخير ونصرة الحق والدين ، لكنها وقعت في أخطاء كان منها عن غير قصد إساءة .

فالحق أن الدليل بتلك التفاصيل الكلامية في الجوهر والعرض واستحالة تعري الجواهر عن الأعراض ، واستحالة حوادث لا أول لها ، وغير ذلك من تلك المسائل الفرعية والجزئية ، مما لم يرد به الشرع المطهر ولا أمر به . ولكن كما ذكرت سابقاً إن فكرته الأساسية فكرة عقلية شرعية صحية - أعني فكرة الحدوث ، وافتقار المحدَث إلى المحدِث - لكن بعض الأخطاء أتت من تفاصيل المقدمة القائلة « العالم حادث» لقد جعل السعد نفسه - ومن قبله عامة المتكلمين المستدلين بهذا الدليل أنفسهم - غرضاً لسهام خصومهم من المحدثين والفقهاء من جانب ، والصوفية من جانب ثاني ، والفلاسفة من جانب ثالث ، وهم أشد الفرق الثلاثة وأكثرها نقداً واعتراضاً على مسلك المتكلمين هذا ، بل يمكن القول إن المجادلات والمحاكمات العقلية اقتصرت عليهم ، إلا في النادر القليل .

أما عدم ورود هذا الدليل شرعاً ، فهو أمر ظاهر لكل من عرف الشرع

ومقاصده ، قال المحدث أبو القاسم الأصفهاني «أنكر السلف الكلام في الجواهر والأعراض ، وقالوا لم يكن على عهد الصحابة والتابعين، رضي الله عن الصحابة ورحم التابعين ، ولايخلو أن يكونوا سكتوا عن ذلك وهم عالمون به ، فيسعنا السكوت عما سكتوا عنه ، أو يكونوا سكتوا عنه وهم غير عالمين به ، فيسعنا أن لانعلم مالم يعلموه (١)»

وقال الإمام الخطابي : « إن النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يدعهم(أي المسلمين)في أمر التوحيد إلى الاستدلال بالأعراض ، وتعلقها بالجواهر، وانقلابها فيها، إذ لايمكن أحد من الناس أن يروي في ذلك عنه، ولا عن أحد من أصحابه ، من هذا النمط حرفاً واحداً فما فوقه»(٢).

وكان قد قال قبل ذلك : « إننا لاننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف ، ولكنا لانذهب في استعمالها إلى الطريق التى سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر ، وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثباته، ونرغب عنها إلى ماهو أوضح بياناً وأصح برهاناً ، وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه »(٣).

وأوضح الأشعري أن الاستدلال بما ورد عن النبي عليه الصلاة والسلام، من الأخبار على وجود الله تعالى ، وحدوث العالم ، أوضح دلالة من دلالة الأعراض التى اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعهما من القدرية وأهل البدع(٤) .

---

(١) الحجة في بيان المحجة : ج ١ ص ٩٩ - ١٠٠.

(٢،٣)صون المنطق:ص٩٤-٩٥،وانظر:الصواعق المرسلة:ج٣ص١١٩٦.

(٤) رسالة الثغر : ص ٥٢ .

كما وصف كل من ابن تيمية وابن القيم وابن الوزير اليماني ، هذا الدليل ، أيضاً ، بما سبق من كونه لم يكن معروفاً عند الأنبياء والمرسلين ، ولا أمروا به ودعوا إليه ، ولا عرف عن سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين(١) .

وأما خفاء هذا الدليل وغموضه وطوله ، فهو أمر ظاهر في تفاصيل البرهنة على حدوث العالم ، ففيه تقسيم مفردات العالم إلى الجوهر والعرض، والاستدلال على ثبوت كل منها ، وكذا الاستدلال على نفي غيرها ، ثم الاستدلال على حدوث الأعراض ، بما هو خفي وغامض ، كالاستدلال عليها بعدم خلوها عن الحركة والسكون ، ثم الدخول في تفاصيل أحوال الحركة والسكون ، وكونهما أمرين وجوديين ثبوتيين ، وكالاستدلال عليها بكونها لو بقيت لقام بها البقاء وهو عرض ، فيلزم قيام العرض بالعرض ، والاستدلال عليه بأنه لو بقي لامتنع زواله . ثم اثبات استحالة خلو الأجسام عن الأعراض، وإقامة الأدلة على ذلك ، ثم إثبات حدوث الأجسام ، ثم الاستدلال على استحالة تسلسل الحوداث فيما لايتناهى وبطلان الدور والتسلسل، ثم بعد ذلك كله يثبت حدوث العالم . إنها بحق طريقة عويصة شاقة ، وطويلة ، وفي كثير من مقدماتها وتفاصيلها خفاء وغموض لايخفى على اولي الألباب . على أن بعض تلك المقدمات والقضايا غير مسلمة وغير صحيحة في ذاتها ، كما سيأتي في النقد التفصيلي ، إن شاء الله تعالى .

---

(١) انظر : بيان تلبيس الجهمية : ج ١ ص ٦١٩ ، رسالة الفرقان بين الحق والباطل، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج ١ ص ١١٠-١١١، مجموع الفتاوي ج ٥ ص ٢٩٠ ، الصواعق المرسلة : ج ٣ ص ٩٨٤ - ٩٨٨ ، ص ١١٨٩ - ١١٩٠ ، ترجيح أساليب القرآن : ص ٧٨ ، العواصم والقواصم : ج ٣ ص ٤٤١ ، معارج الوصول ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج ١ ص ١٧٨ - ١٨١ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ١ ص ٣٩ ، ص ٩٧ .

قال ابن رشد عن استدلال المتكلمين بهذا الدليل : « إنها طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل ، فضلاً عن الجمهور ، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ، ولا مفضية بيقين إلى وجود الباريء سبحانه . »(١) .

والذي حمل ابن رشد على نفي كونها طريقة برهانية في الدلالة على وجود الله تعالى ، الشبهة التى أثارها قديماً الفلاسفة على هذا الدليل ، وهو عروض الشك من هذا الدليل في وجود هذا المحدث ، إذ ليس يقدر محدثاً ولا أزلياً ، أما منع كونه محدثاً فظاهر ، وأما منع كونه قديماً ، فلوجوب كون فعله أزليا ، فتكون مفعولاته أزلية ، أي تكون الحوادث التى فرضت حوادث، أزلية الوجود ، بسبب قدم التعلق (٢).

ومع اعتقادي أن مذهب المتكلمين في هذه الجزئية حق ، وأن الإرادة لها اختيار التخصيص، دون مرجح، إلا أن الشبهة السابقة قوية ومستحكمة، وجواب المتكلمين من حيث البضاعة الفنية ضعيف، وإن كانت المسألة من حيث ذاتها حقة .

وقال ابن تيمية في نقده لهذا الدليل من تلك الوجوه : « إن العلم بحدوث الحوادث المشهودة أشهر وأبين من العلم بحدوث جميع الأجسام ، وذلك كاف في إثبات العلم بالصانع ، فلماذا تجعل موقوفة على مقدمات ، لو كانت صحيحة ، كان فيها من التطويل والغموض ، مايوجب ، كثيراً ، إما عدم العلم ، أو حصول ضده من اعتقاد الباطل . » (٣) .

وقال ابن الوزير اليماني : « إن معرفة الله تعالى أجلى وأظهر من دليل الأكوان ، والقطع بتوقفها عليه يستلزم القطع بأنها أخفى منه ، لأن الدليل أجلى من المدلول عليه»(٤) .

---

(١) مناهج الأدلة : ص ١٣٥ .

(٢) انظر هذه المسألة ج٣ ص١٠٧٧من البحث (صفة الإرادة)

(٣) درء تعارض العقل والنقل : ج ٨ ص ٣١٩ - ٣٢٠ ، ج ٣ : ص ٧٢.

(٤) ترجيح اساليب القرآن : ص ٨٣ .

وقد نقد الأشعري هذا الدليل من قبل ، بناء على طوله وغموضه ، ذلك أن هذا الدليل لايصح الاستدلال به إلا بعد ترتيب مقدمات كثيرة يطول الخلاف فيها ،ويدق الكلام عليها. ثم أخذ يعدد وجوه طول ودقة هذا الدليل(١)

أما مخالفة هذا الدليل المعقول ، فلأنه استدلال بالخفي على الجلي ، وبالأخفى على الأجلى ، إذ قضية حدوث مكونات العالم ، وافتقارها إلى محدث وخالق ، من الأمور البدهية الضرورية ، الظاهرة الواضحة ، الجلية، التى لايناط بها كل تلك المقدمات الدقيقة الوعرة المسالك . على أن نتيجة هذا الدليل أجلى وأوضح بكثير من أكثر تلك المقدمات،التي رصدت للاستدلال بها على حدوث العالم ، وشرط صحة الدليل وسلامته ، وموافقة للمعقول كون المقدمات أجلى من النتيجة ، لا العكس . وماأرى ذلك إلا بسبب كثرة تدقيق المتكلمين - بما فيهم السعد - في فروع المسائل ، بل وفروع الفروع، ظناً منهم أنهم يسدون كل ثغرة ممكن أن يلجها طاعن ومعترض ، مع أن كثيراً من تلك المنازعات والاعتراضات من الخصوم ، لاتستحق ايرادها، والإجابة عنها وإلحاقها بالدليل، وجعلها من مقدماته ، لأن الأسئلة والمعارضات الفاسدة التى يمكن أن يوردها الخصوم على الأدلة ، كثيرة ، لانهاية لها ، وهي من باب الخواطر الفاسدة ، في كثير من الأحيان (٢).

فلازال هؤلاء المتكلمون - ويشاركهم السعد - يخوضون في النظر في الدليل على الأمر الجلي ، حتى ينتهوا إلى دعاوي محضة ، دقيقة ، خفية، هي أخفى ، مما جعلوا الخوض فيها وسيلة إلى معرفته ، وإنما جعل الدليل معرفاً للمدلول ، فلا يصح أن يكون أخفى منه (٣) .

---

(١) رسالة الثغر : ص ٥٢ - ٥٣ .

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ١٦٢ ، ٢٨٨ ، ٣٠٦ .

(٣) انظر : ترجيح أساليب القرآن : ص ٨٦ .

ثانياً : النقد التفصيلي لدليل الحدوث :

أ- نقد المقدمة الأولى "اثبات وجود الحوادث" :

وهذه المقدمة كما أشرت في مبحث عرضه أنه يتألف من مسألتين ، الأولى اثبات وجود الأعراض والثانية : اثبات حدوث الاعراض ٠

أما المسألة الأولى : وهي اثبات وجود الأعراض ، فكما أشرت فإن السعد، رحمه الله تعالى، لم يتناول الحديث في إثباته ، ولأن الحديث عن حدوثه مغنٍ عن اثباته ، ولأن النافين له قلة ، لايعبأ بقولهم(١) فاعراض السعد عن اثباته وتقريره اعراض عمالا لايحفل به ، إذ ثبوته مما تراه العقول بالبداهة ٠

أما المسألة الثانية : وهي اثبات حدوث الأعراض ، فقد استدل عليه السعد بدليلين ، دليل عقلي يقوم على فكرة امتناع بقاء العرض زمانين، ودليل حضوري مشاهد ، وهو الاستدلال عليه بالمشاهدة القاضية بحدوث مفردات العالم، غير أنه في هذا الدليل ، دليل المشاهدة ، أيضاً ، استعان بالدليل العقلي ليبرهن على حدوث بعض تلك الأعراض المشاهد حدوثها ٠

وإليك نقد الدليلين تفصيلا :

نقد الدليل الأول :

استدل السعد بالدليل العقلي على حدوث الأعراض ، كما ذكرت ، بفكرة امتناع بقائها زمانين ، وأتى بأدلة أهل الظاهر على ذلك ، وأدلة أهل التحقيق ٠

أما أدلة أهل الظاهر(٢) ؛ فدليلهم الأول فظاهر الضعف ، لأنه ، وكما ذكر السعد ، من الممكن أن يسمى مالايدوم ، عرضا ، وإن كان يبقى زمانين، فتسمية الشيء بكونه عرضا ، لايعني عدم بقائه زمانين ٠

وعلى كل حال فهذا الدليل يصلح للاستدلال به على فناء الأعراض وعدم دوامها ٠ فتضعيف السعد له في محله ٠

---

(١) انظر : مقالات الاسلاميين : ص ٣٤٨ - ٣٤٩ ، الإرشاد : ص ١٨ ٠

(٢) لم أهتد إلى مراده منهم ٠

ودليلهم الثاني ، أيضا ، ضعيف ، لأنه لايلزم من كون العرض باقيا ببقاء يخصه ، غير بقاء المحل ، أن يلزم بقاؤه ، بعد فناء المحل ، لأن بقاءه قد يكون متعلقا ومشروطاً ببقاء المحل ، فمتى فني ، فني معه ٠

على أنه يمكن إضافة جواب آخر بجانب هذا الجواب ، وهو أنا نختار الشق الأول ، وهو أن يكون باقيا ببقاء محله ، ومع ذلك فمن الجائز أن لايتصف بصفات محله - تلك الصفات التي تخص الأجسام ، من التحيز والتقوم بالذات وغير ذلك - لأن بقاءه مكتسب ببقاء المحل ، وفرع عنه ، وهذا لايلزم منه ذلك المحذور ، فمن الجائز بقاء الحركة بالجسم ، ببقاء الجسم ، وهذا أمر مشاهد ، ومع هذا فإن بقاء الجسم متحركا ، لايعني بقاء الحركة بذاتها ، وتقومها بنفسها ، واتصافها بصفات الأجسام ، بدليل انتفاء الحركة ، وبقاء الجسم ٠

فإكساب الموصوف ، أو المحل ، للصفة ، أو للشيء الحال فيه ، وصفاً معينا ، لايعني اتصاف الحال أو الصفة بصفات الموصوف أو المحل ٠ إذ لكل خصائصه وصفاته ٠

أما أدلة أهل التحقيق(١) : فقد ذكر لهم السعد وجهين ؛ الوجه الأول مبني على فكرة امتناع قيام العرض بالعرض ، إذ لو بقي العرض ، لقام به البقاء ، والبقاء عرض ، فيلزم قيام العرض بالعرض(٢)٠

والوجه الثاني مبني على فكرة أن مابقي يمتنع زواله ، واللازم ، وهو امتناع زواله ظاهر البطلان ، فالملزوم ، وهو اتصاف العرض بالبقاء ، باطل. ونلاحظ أن هذين الدليلين ، وإن نسبهما إلى أهل التحقيق ، لكن فيهما من القوادح مايمنع كونها من الأقيسة البرهانية ٠

---

(١) يعني بأهل التحقيق من سبقه من كبار المتكلمين ممن نصروا فكرة امتناع بقاء الأعراض ٠

(٢) صورة هذا الدليل أورده الأشعري في مقالاته ص ٣٥٨ عن أحمد بن علي الشطوي وذكر أن من القائلين بامتناع بقاء الأعراض زمانين ؛ أبو القاسم البلخي ، ومحمد بن عبدالله ابن مملك الاصبهاني ٠

أما الوجه الأول : والمبني على امتناع قيام العرض بالعرض ، فما استدل به السعد عليه ، من أن العرض لايقوم إلا بالمتحيز بالذات ، وأنه تابع في تحيزه لتحيز المحل الذي يقوم به ، وأن المعنى الذي يجعل غيره يقوم به غير موجود فيه ، فغير مسلم ، إذ ما المانع من قيام العرض بالعرض ، وإن كان العرض الذي أصبح محلا غير متحيز بالذات ، وذلك مثل قيام السرعة والبطء بالحركة ، والشدة والضعف في كثير من الأعراض ، وغير ذلك ولايلزم من كل هذا تحيز العرض بذاته .

فالقضية غير مسلمة من الخصوم ، خاصة الفلاسفة(١) ، بل هناك من المتكلمين من أجازه ، كمعمر(٢) ، والرازي(٣) ، والسمرقندي(٤) ، وابن حزم(٥) ، وغيرهم .

بل قد أيد السعد نفسه باعتراضه على هذا الدليل إمكان ذلك ، بحيث يراد من قيام العرض بالعرض ، لا التحيز المعهود ، بحيث يكون المحل متصفاً بالتحيز بالذات والتقوم بالنفس ، حتى يرد الاعتراض ، بل معنى قيام العرض بالعرض اختصاصه به ، بحيث يصير صفة ونعتا له ، وليس فيه أي محذور ، كما في قيام صفات الله تبارك وتعالى به ، إذ ليس الله بمتحيز(٦) .

وكذا دليل السعد ، الآخر على امتناع قيام العرض بالعرض - من أنه

---

(١) أجاز الفلاسفة الإسلاميون قيام العرض بالعرض ، انظر على سبيل المثال : تلخيص المحصل ، بذيل المحصل : ص ١٦١ - ١٦٢ ، الشفا - الإلهيات : ص ٥٩ ، الصحائف الإلهية : ص ٢٤٦ ، المباحث المشرقية : ج ١ ص ٢٥٦ .

(٢) انظر رأيه في : الفرق بين الفرق : ص ١٥٢ - ١٥٣، الملل والنحل : ج ١ ص٦٧
(٣) انظر : المباحث الشرقية : ج ١ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .
(٤) انظر : الصحائف الالهية : ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .
(٥) انظر : الفصل : ج ٥ ص ١٠٦ - ١٠٨ .
(٦) انظر : شرح المقاصد : ج ١ ص ١٧٩ ، وانظر أيضا : المباحث المشرقية : ج ١ ص ٢٥٦ - ٢٥٧، الصحائف الإلهية : ص ٢٤٧ ، شرح المواقف : ج ٢ ص٢١.

على فرض قيام العرض بالعرض ، فلابد في النهاية من الانتهاء الى الجوهر ليقوم به الكل - غير مانع من جواز قيام العرض بالعرض ، فمع القطع بانتهاء الجميع الى الجوهر أو الجسم ، لايمنع هذا من وجود حوامل متوسطات بين الجوهر والأعراض البعيدة(١) ، وهذه الحوامل هي أعراض قائمة بالجوهر فقيام العرض بالجوهر باعتبار الجوهر محلا مقوما له لاينافي قيامه ، أيضا ، بعرض آخر ، بمعنى كونه صفة له(٢). وقد أيد السعد باعتراضه على هذا الدليل ، أيضا ، أن مرجع الاعراض، وإن كان مآله إلى الجوهر ، إلا أن هذا لايوجب قيام الكل به بالأصالة ، بل يجوز بالتبعية ، فيقوم العرض بالجوهر لا بالأصالة ، بل تبعا لقيامه بعرض آخر(٣)٠

وقد ذكر الرازي أن منشأ الخلل في هذا الدليل اعتبارهم قيام العرض بالعرض بمعنى الحلول ، بحيث يكون العرض القائم بغيره حالا ، والعرض المقوم محلا ، وهذا خطأ ، بل الحق أن معنى قيام العرض بالعرض اختصاص شيء بشيء بحيث يصير أحدهما منعوتاً بالآخر ، وحينئذٍ يسمى الناعت حالا، والمنعوت محلا ٠

ثم مثل له بالبطء بأنه وصف وجودي زائد على وجود الحركة ، كما أن الجسم يمتنع أن يكون موصوفا بالبطء ، لأن الجسم الذي يكون في جسميته بطيئا ، غير معقول ، فلابد أن يكون الموصوف بهذا الوصف هو الحركة لا الجسم(٤)٠

وهذا ماذكره العضد الايجي - أي أن المقصود بقيام العرض بالعرض هو

(١) انظر : تلخيص المحصل : ص ١٦١ ٠

(٢) الصحائف الإلهية : ص ٢٤٧ ٠

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ١ ص ١٧٩ ٠

(٤) المباحث المشرقية : ج ١ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ ، بتصرف ٠

الاختصاص الناعت ، لا التحيز - ثم ذكر أن الذي يحقق معنى هذا القيام أمران ؛ الأول : كون التحيز صفة للجوهر ، قائم به ، وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيزه ، وإلا كان الشيء مشروطا بنفسه ، فعلم أن التحيز للجوهر وصف ناعت له ٠

الثاني : أوصاف الباري تعالى قائمة به مع عدم تحيز ذاته ، سبحانه وتعالى(١) ٠

وقد تبين من خلال ماذكره السعد من الاعتراضات على الوجه الأول من وجهي الاستدلال على امتناع بقاء الاعراض زمانين ، وهو الوجه القائل : «أن العرض لو بقي لقام به البقاء ، فيلزم قيام العرض بالعرض» أنه يعترض عليه من وجهين : الأول منع الملازمة ، أي منع قيام البقاء بالأعراض، إذ لايلزم من بقاء العرض قيام البقاء به ، لأن البقاء ليس أمراً وجوديا، بل هو أمر اعتباري ، يلاحظه الذهن ، وماهو إلا امتداد واستمرار الوجود في الأزمنة المتوالية(٢) ، بمعنى أنه يحصل من إضافة الوجود إلى الزمان الثاني والثالث والرابع ... الخ أمر عقلي يسمى البقاء ، والأمر الاعتباري أمر عدمي لايلزم منه حصوله وتحيزه بالعرض ٠

وصورة هذا الاعتراض ذكرها صاحب المواقف ، وهو لما شعر بقوته لم يرد عليه ويجب عنه ، ٠ بل عدم عده هذا الدليل - أعني الوجه الأول المذكور للاستدلال به على امتناع بقاء الأعراض زمانين - عمدة في الباب ، مشعر بتضعيفه إياه(٣) ٠

وهذا الاعتراض في غاية الجودة ، يوهي هذا الدليل ، ويظهره وكأنه دليل خطابي، قصد به التمويه ، ومغالطة الفكر ٠ إذ من المعقول جدا أن البقاء أمر اعتباري إضافي ، عدمي ، غير وجودي ، ليقوم ويتحيز بغـــيره من

---

(١) شرح المواقف : ج ٢ ص ٢١ - ٢٢ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٨٠ ٠

(٣) شرح المواقف: ج٢ ص٢٥، وانظر حاشية السيالكوتي عليه ، نفس الجزء والصفحة.

الجواهر والأعراض ، وإلا لو كان كذلك للزم التسلسل في هذا المعنى ، إذ البقاء يحتاج إلى بقاء آخر يقوم به ليصح وصفه بالبقاء ، وليصح بقاؤه ، والآخر بحاجة إلى بقاء آخر ، هكذا الى مالايتناهى ، فيلزم التسلسل المحال ، وهو باطل(١) . فلابد من المصير إلى كونه وصفا اعتباريا عدميا .

الوجه الثاني من الاعتراض : وهو منع انتفاء اللازم ، أي منع عدم جواز اتصاف العرض بالعرض ، بل هو جائز ، وقد مر ذكر هذا الوجه من الاعتراض قبل قليل ، فعلى فرض كون البقاء عرضا وجوديا،فلامانع من قيام العرض بالعرض ، ولامحذور فيه ، بل هو أمر مشاهد، كما مُثّل له بقيام البطء والسرعة بالحركة ، والاستقامة بالخط ، وغير ذلك ، ومعنى هذا القيام، كما مر - الاختصاص الناعت ، لا التحيز .

أما الوجه الثاني في الاستدلال علي امتناع بقاء الأعراض زمانين:

فالاعتراضات عليه جاءت من ثلاثة أوجه ، تدل بالفعل على ضعف هذا الدليل ، أيضا ، لأن بناء فكرة وجوب تجددها وعدم بقائها زمانين على المقدمة القائلة «بأن مابقي يمتنع زواله» خطأ ، يخالف العقل والشرع معاً ، كما سيأتي ، إن شاء الله تعالى .

فالوجه الأول هو النقض ، أي إثبات تخلف هذا الحكم عن بعض الأفراد مع جريان الدليل فيه ، وذلك بلزوم القول بتجدد الأجسام ، أيضا ، وعدم بقائها ، إذ لو بقيت لامتنع زوالها ، لأنه لو أمكن زوالها ، لكان له سبب ، وهو إما نفس ذاتها ...... إلى آخر الكلام السابق .

فإما أن يقولوا بتجدد الأجسام ، أيضا ، كالحال في الأعراض ، بحيث لاتبقى زمانين ، وقد التزمه النظام من المعتزلة البصريين ، أخذا بانتفاء ملزوم هذا الدليل لانتفاء لازمه .

---

(١) انظر : المحصل : ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

وإما أن يقولوا ببقاء الأجسام ، على الاطلاق ، بحيث يمتنع فناؤها أبدا ، وقد التزمه الكرامية،أخذا بثبوت لازم هذا الدليل لثبوت ملزومه.

وهؤلاء غاب عنهم أن وصف الأجسام والأعراض بالبقاء، لايستلزم ، بتاتا ، عدم زوالها، وأن إبطالهم لتلك الأقسام الأربعة التي أوردوها على سبيل السبر للموجب والمقتضى للزوال، فيما لو أمكن، ليست باطلة بأسرها، بل منها ماهو حق ، وهو أن يكون الزوال بفاعل مختار، بحيث إما أن يخلق الفناء والعدم في الأجسام والأعراض ، فيكون فعله الإعدام ، أي خلق وصف وجودي يقوم بالعرض والجسم ، فيفنيهما ، أو يترك فِعلَ الأجسام والأعراض ، فتنعدم فيكون فعله الترك ، أي وصف سلبي ، لايلزم منه قيام معنىً بالأجسام والأعراض ، وكلا الأمرين جائز على الفاعل المختار ، سبحانه ٠

وأما ما أجاب به السعد عن هذا النقض ، فيبدو جليا ، أنه جواب ضعيف ، أما على رأي المعتزلة ، بأن الله يخلق في الجسم عرضا منافيا للبقاء هو الفناء ، فلأن هذا يجوز في العرض ، أيضا ، بعد اتصافه بالبقاء ، فلا مانع بعد بقاءه المدة التي أراد الله له إياه ، أن يخلق فيه عرضا منافيا لبقائه ، وهو الفناء ، فيفنى عندها العرض ، ولايمتنع اتصاف العرض بالعرض ، كما مر ٠

وأمــــا علـى رأي الأشاعـرة بأن فناء الجسم عندهم بأن ينقطع تجدد مـايلزمـه مـن الأعـراض ، بأن لايخلقه الله تعـالى ، فإن هذا كما يجوز في الجســم، يجوز كذلك في العرض ، بأن يحكم ببقاء العرض الى الوقت الذي يشاء الله إفناؤه فيمنع عنه تجدد مايلزمه من الأعـــراض(١) ، أو أن يكــون فعـل الله تعالى هو الإعدام، بمعنى نفي وجود العرض بعد بقائه ، ولامانع من هذا ·

فالخلاصة أن قصر تلك الأحكام ، سواء عند المعتزلة أو الأشاعرة ، على الأجسام فقط ، تحكم لامبرر له ·

فهذا الوجه من الاعتراض ، وهو الاعتراض بالنقض ، اعتراض قوي جداً، والرد كما ترى ضعيف ، وفيه تخصيص للأحكام ببعض الأفراد، من غير مبرر وداع، ومرجح ·

أما الوجه الثاني :

من الاعتراض ، وهو الاعتراض بقلب الدليل ، على جوب بقاء العرض، فيقال : إن العرض باقٍ ، إذ لو فنى ، لكان فناؤه إما بنفسه ، .... إلى آخر تلك القسمة ·

وهذا الاعتراض ، أيضاً ، قوي ، ولم يجب عنه السعد ، لظهوره ، لأن قصر الدليل على تجدد الأعراض، وعدم بقائها ، تحكم ، فهو يجري ، أيضاً ، في بقاء الأعراض · والتخصيص في العقليات ، بلا مرجح معقول ، يبطل الدليل ·

أما الوجه الثالث :

من الاعتراض ، وهو الاعتراض بالحل ، أي منع بعض مقدمات الدليل، أو كلها ، فقد أوردت في العرض منع مقدمتين من ذلك الدليل ، رأيت أنهما أقوى الاعتراضات عليه ·

---

(١) انظر في هذا : شرح المواقف : ج ٢ ص ٣١ ·

أما المنع الأول ؛ فهو منع المقدمة القائلة «أن سبب زوال العرض زوال شرط من شرائط الوجود ، فيجري الكلام في زوال ذلك الشرط ، أيضاً ، ضرورة أن يكون لزوال شرطٍ ، فيتسلسل ، وهو محال ، فالقول بكون سبب الزوال زوال شرط من شرائط الوجود باطل».

فهذه المقدمة ممنوعة ، لجواز تحقق زوال شرط من شرائط الوجود مع عدم صدق التسلسل فيه ، وذلك بأن يكون العرض - في وجوده وبقائه مدة مخصوصة أرادها الله له - مشروطاً بوجود أعراض تتجدد في محالها على سبيل التبادل، بأن يوجد بعد كل عرض سابق عرض لاحق ، إلى أن يصل الأمر إلى وجود عرض لايوجد الفاعل له بدلاً ، فيزول العرض ، حينئذٍ ، ويفنى لزوال شرطه هذا.

وهذا حل قوي لتلك المقدمة ، حتى قال عنه الرازي : «ولايبقى في دفع هذا الاحتمال إلا الاستقراء الذي لايفيد إلا الظن»(١) ، كأنه يريد أن يقول أن ههنا قسم خامس ، وهو ماذكر ، من أن يكون السبب في الزوال شرط وجود أعراض تتجدد على المحل إلى الانتهاء إلى مالا بدل له فيفنى ، فحصر الأقسام بتلك الأربعة ، استقراء لايفيد إلا الظن ، والله أعلم.

وهذا الاعتراض ، أيضاً ، لم يجب عليه السعد لظهوره وقوته.

وأما المنع الثاني فهو للمقدمة القائلة «بأنه لو كان السبب في زوال وفناء العرض فاعلاً مختاراً ، للزم أن يكون له أثر ليصح أنه مؤثر ، وحيث لا أثر لا تأثير ، لأن العدم والفناء نفي محض لايصلح أثرا».

وهذه المقدمة ممنوعة من وجهين ؛ أما الوجه الأول: فلأن العدم أمر حادث مفتقر إلى محدث ، والفاعل المعدم يجب أن يكون أثره العدم ، فكيف يكون الإعدام أمرا عدميا ، بحيث لايكون أثر الفاعل. ولعل مأخذ الاشتباه

---

(١) المحصل : ص ١٦٢ .

على السعد وعلى الأشاعرة القائلين بهذا الرأي ، كالباقلاني(١) ، والجويني(٢) وغيرهما عدم التفريق بين العدم والإعدام(٣) ، فالأول بحق ليس بشئ ، فقدرة الله تعالى ، لاتتعلق بإيجاد العدم ، لأنه عدم ونفي محض ، أما الثاني وهو الإعدام فإنه فعل وجودي تتعلق قدرة الله به ، به يفنى الموجود عن الوجود ، فيلحق بالعدم ، فالإعدام فعل وليس بعدم ونفي محض ، كما اشتبه على هؤلاء العلماء · بل إن العقلاء جميعاً يرون أن المخلوق متصف بهذا الوصف ، وقائم به هذا الفعل بإذن الله وهو الإعدام النسبي ، كأن يعدم الواحد منا اجتماع شيء فيفرقه ، أو تفريق شيء فيجمعه ، أو كثرة شيء فيقلله ، أو تقليل شئ فيكثره ، وغير ذلك . فاتصاف الباري تعالى ، به من باب أولى ، إذ له الكمال المطلق والصفات العلى.

فنفي إعدام الفاعل المختار ، وهو الله تعالى ، للعرض ، لأنه نفي محض ، خطأ ظاهر وواضح ، وهو في نظري ، تنقيص من صفات الله وأفعاله، فكيف يقال إن قدرة الله تعالى لاتتعلق بإعدام الأعراض ، لأن الإعدام عدم محض والقدرة لاتتعلق بالعدم. أليس فعل العدم ، أي الإعدام ، فعل قائم بالذات ، وهو توجه القدرة وتعلقها في إزالة شيء عن ساحة الوجود ، فكيف يقال إنه عدم ؟!

---

(١) لعل الباقلاني أول متكلم أشعري قال بهذه الفكرة ، انظر : التمهيد له : ص ٤٠، حيث قال : «... لأن عدم معنىً من الجسم ليس بشيء يحدث ، ولايكتسب فمحال تعلق القدرة بما ليس بمعنى يحدث ويكتسب»·

(٢) وامام الحرمين تابع الباقلاني في هذه الفكرة ، أيضا ، حيث قال في الارشاد : ص ٢١ : «والعدم نفي محض يستحيل تعليقه بفاعل مخصص» ·

(٣) وقد وقع في مثل هذا الخطأ العضد الإيجي في المواقف وشارحه حيث قال : «ما أثره عدم فلا أثر له ، إذ لافرق بين قولنا : أثره لا ، وقولنا : لا أثر له» ج ٢ ص ٢٦ والحق أن التفريق بين القولين ظاهر ، فالأول فعل وجودي له تحقق ، والاخر لا شيء·

أما الوجه الثاني :

فعلى فرض أن الإعدام عدم لاتتعلق به قدرة الفاعل المختار ، فالمختار في الجواب عن هذه المقدمة ، أن الفاعل المختار يكون فعله سلبيا ، أي يترك فعل العرض ، فيفنى العرض حينئذٍ ، ولايكون فعله خلق العدم، أو فعله، ليكون أمراً وجودياً ، يلزم منه المحال المفروض ، من عدم تعلق القدرة بالعدم.

وقد حقق هذه المسألة الإمام الغزالي عندما أبطل أحد أدلة الفلاسفة على أبدية العالم بقولهم : إن فعل الله إن كان عدم العالم ، فعدم العالم ليس بشئ حتى يكون فعلاً ، فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجودا ، وعدم العالم ليس شيئاً موجودا حتى يقال : هو الذي فعله الفاعل ، وأوجده الموجد.

فأبطله بقوله : «إن الايجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد الله أوجد، وإذا أراد أعدم ، وهذا معنى كونه قادرا على الكمال ، وهو في جملة ذلك لايتغير في نفسه ، وإنما يتغير الفعل. وأما قولكم : إن الفاعل لابد وأن يصدر منه فعل ، فما الصادر منه ؟ قلنا : الصادر منه ماتجدد ، وهو العدم ، إذ لم يكن عدم ، ثم تجدد العدم ، فهو الصادر عنه. فإن قلتم : إنه ليس بشيء فكيف صدر عنه ؟ قلنا : وهو ليس بشيء فكيف وقع ؟ وليس معنى صدوره منه إلا أن ماوقع مضاف إلى قدرته. فإذا عقل وقوعه لم لاتعقل اضافته إلى القدرة. وما الفرق بينهم وبين من ينكر طريان العدم ، أصلا ، على الأعراض والصور ، ويقول : العدم ليس بشئ ، فكيف يطرى ، وكيف يوصف بالطريان والتجدد ؟ ولانشك في أن العدم يتصور طريانه على الأعراض ، فالموصوف بالطريان معقول وقوعه ، سمي شيئاً أو لم يسم ، فإضافة ذلك الواقع المعقول الى قدرة القادر ، أيضاً ، معقول.» تهافت الفلاسفة : ص ٨٦ - ٨٧.

ما أجود هذا الكلام وأحسنه ، وكأن الغزالي يريد أن يقول في الفقرة الأخيرة من هذا النص : أنه كما يجوز ويعقل نسبة وإضافة العدم إلى الأعراض - إذا كان عدمها من ذاتها ، كما يقول الأشاعرة - فكذلك يجوز ويعقل نسبته إلى قدرة القادر ، بل هو أولى.

ثم ههنا نقوض ترد على هذه القاعدة التي قال بها الأشاعرة أعني كون العدم نفياً لاتتعلق القدرة به ، منها: أن قدرة الفاعل المختار كما لاتتعلق بإعدام الأعراض ، لاتتعلق بإعدام الأجسام ، فإما المصير الى القول بتجدد الأجسام وعدم بقائها زمانين كالأعراض ، حتى لايلزم منه بقاؤها ، لأن القدرة لاتتعلق بإعدامها - وحديث بقائها ، وكونها تفنى بعدم تجدد الأعراض عليها، حديث خاطئ ، كما مر - وإما أن يقال ببقاء الأجسام والأعراض معاً ، إذ القدرة لاتتعلق بإعداهما ، فتخصيص الأعراض بالتجدد تحكم محض ، وكذا تخصيص الأجسام بالبقاء ، أيضاً ، تحكم محض.

ومنها: أنهم وقعوا في التناقض من حيث شعروا أو لم يشعروا ، ذلك أن نفيهم تعلق قدرة الله تعالى بإعدام الأعراض ، لأن الإعدام نفي محض مع قولهم بتجدد الأعراض وعدم بقائها زمانين ، بمعنى أنها إذا وجدت في الزمان الأول. فنيت في الثاني ، ووجدت في الثالث وفنيت في الرابع ، .... وهكذا دواليك ، وقولهم ، أيضاً بنفي السببية ، وأن حصول كل شيء في الوجود بقدرة الله تعالى وإرادته ، ومعنى نفي السببية عندهم ، إبطال خصائص الأشياء، أي ابطال كون النار محرقة بذاتها ، والأكل مشبع بذاته ، والماء مرو بذاته ، وهكذا ، ونسبوا كل ذلك الى الله تعالى ، ثم لما جاءوا إلى مسألة تجدد الأعراض ، منعوا من نسبة هذا الفعل أو الأمر ، وهو الإنعدام الذي يحصل في العرض في كل لحظة، إلى الله، تعالى ، بل جعلوا هذا الأمر من خصائص العرض من حيث ذاته. وهذا جمع بين النقيضين، حيث نفوا الأثر والفعل عن كل شيء بنفيهم لخصائص الأشياء، ثم أثبتوا للعرض تلك الخاصية ، وهي أن زوالها من ذاتها ومن طبيعتها.

أما إذا كان جوابهم عن هذا بأن تلك العدمات التي تحصل للأعراض في الآنات المتوالية، هي من قدره وفعله، فكذا يقال عند القول ببقاء الأعراض ، بأنها بعد بقائها المدة التي أراد الله تعالى لها بقاءه ، يفنيها بقدرته وإرادته.

وبعد، فقد تبين بعد كل هذا ضعف هذا الدليل أيضا ، وتبين أن الاعتراضات عليه اعتراضات وجيهة ، ولظهورها وقوتها لم يرد السعد كثيرا

منها ، بل اكتفى بذكرها ، مشعرا بهذا ضعف الدليل وأنه لايرقى إلى الأدلة البرهانية، بل ولا إلى الظن الراجح ، وهو الدليل الذي سماه العضد الإيجي الدليل العمدة(١). فإذا سقط الاستدلال بالعمدة فلأن يسقط الاستدلال بغيره من باب أولى.

ولضعف أدلة امتناع بقاء الأعراض عقب عليها السعد ، رحمه الله تعالى ، سالكا مسلك الإنصاف، والحيدة، والموضوعية العلمية ، بقوله : «والحق أن بقاء العرض في الجملة كبقاء الجسم، سيما الأعراض القائمة في النفس.»(٢)

بمعنى أن القول ببقاء الأعراض كالقول ببقاء الأجسام، من غير تفرقة ، فإن كان بقاء الأجسام ضروري العلم ، فكذا بقاء الأعراض كذلك ، كالألوان والأشكال ، لاسيما الأعراض النفسية كالعلوم والادراكات ، وكثير من الملكات.

ونلاحظ السعد وهو يشرح نصه السابق في شرح المقاصد ، يرى أن القول ببقاء الأعراض ليس التعويل فيه على مجرد المشاهدة ، ولا على القياس على بقاء الأجسام ، أو غير ذلك من الأدلة ، بل يفهم من كلامه أنه يذهب إلى أنه أمر فطري ضروري يدركه الناس كذلك ، وكذا إدراك بقاء الأجسام كذلك، وليس بما سبق ذكره.

وقد أنصف السعد ، هنا ، حينما قال بجواز بقاء الأعراض وأنها كالأجسام في حكمها ، فهذا الرأي عين الحق والصواب ، وقد مال إليه عدد من المتكلمين كأبي الهذيل(٣) ، وأبي الحسين البصري ، وقد ادعى الضرورة ببقاء الأعراض، كالسواد والبياض(٤). والإمام الرازي(٥)، والسمرقندي، وقد قال : «والحق أنهم إن عنوا بامتناع بقاء العرض ، امتناع بقائه بدون مُبْقٍ فذلك حق ، ...... وإن عنوا به ؛ أنه لايمكن وجوده في الزمان الثاني فلا عقل فيه ولانقل.»(٦) .

---

(١) شرح المواقف : ج ٢ ص ٢٥ . (٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٨٢ .
(٣) انظر : مقالات الاسلاميين : ص ٣٥٨ .
(٤) تلخيص المحصل بذيله : ص ١٦٣ .
(٥) المحصل : ص ١٦٢ . (٦) الصحائف الإلهية : ص ٢٥٠ .

وممن ذهب إلى بقاء الأعراض ابن حزم ، حيث قال : «الصحيح أن الأعراض تنقسم أقساماً ، فمنها مالايزول ، ولايتوهم زواله إلا لانفساد(١) ماهو فيه لو أمكن ذلك، كالصورة الكلية ، أو كالطول والعرض والعمق. ومنها ما لايزول ولايتوهم زواله إلا بانفساد حامله ، كالإسكار في الخمر ، ونحو ذلك، فإنها إن لم تكن مسكرة لم تكن خمرا .... ، ومنها ما لايزول إلا بفساد حامله إلا أنه لو توهم زائلا لم يفسد حامله كزرق الأزرق ، وفطس الأفطس ، فلو زال،لبقى الإنسان إنسانا ، ومنها مايبقى مددا طوالا وقصارا،وربما زايل ماهو فيه، كسواد الشعر ، وبعض الطعوم،والخشونة،والاملاس .... ، ومنها مايسرع الزوال كحمرة الخجل ، ... ، وليس من الأعراض شيء يفنى بسرعة حتى لايمكن أن يضبط مدة بقائه إلا السرعة فقط.»(٢)

وغير هؤلاء من الأئمة كثير ، ذهبوا إلى بقاء الأعراض ، من غير تفرقة بينها وبين الأجسام.

---

(١) في الأصل : «زواله لانفساد .....» وهو خطأ ظاهر يفهم من سياق الكلام .

(٢) الفصل : ج ٥ ص ١٠٦ .

نقد الدليل الثاني من أدلة حدوث الأعراض :

أما التدليل على حدوث الأعراض بالمشاهدة والحس الظاهر ، كحصول الحركة والسكون كل منهما بعد الآخر ، والضياء والظلمة كل منهما بعد الآخر، والسواد والبياض ، كل منهما بعد الآخر ، وغير ذلك ، فهو دليل عقلي صحيح سليم لا مرية فيه ، لأن حصولها بعد أن لم تكن ، وفناءها بعد كونها ينفي قدمها ، وإذا انتفى قدمها فقد ثبت حدوثها.

ولأن القاعدة العقلية تقول : ماثبت قدمه امتنع عدمه ، وماجاز عدمه انتفى قدمه ، والأزلية تستلزم الأبدية. فطريان العدم على الشيء دليل على انتفاء قدمه ، وهو دليل على حدوثه.

وأما الجانب الاستدلالي الذي سلكه السعد في إثبات حدوث بعض ماهو مشاهد حدوثه من الأعراض ، فهو استدلاله على حدوث الحركة والسكون والتي تعد من الأكوان الأربعة ، التي لاتفارق الأجسام البتة ، سواء الجماد منها، أو النبات، أو الحيوان ، فإذا ثبت حدوث هذين الأمرين فقد ثبت حدوث الأجسام على الإطلاق، عند السعد .

وقد استدل علي حدوث الحركة بوجهين :

الوجه الأول : وهو الاستدلال بكون كل فرد من أفراد الحركة مسبوقاً بغيره ، من الآحاد ، وهذا السبق من طبيعة الحركة ، لأن طبيعة الحركة تقتضي المسبوقية بالغير ، والمقصود بالغير أفراد الحركة السابقة غيرها من الأفراد التي بعدها ، وقطعا هذا السبق بالغير يعني السبق بالعدم ، لأن كل فرد من أفراد الحركة لم يستمر وجوده ، حتى لايسبقه العدم ، بل يتجدد وجوده بعـــد أن لم يكن ، فكان حقيقة المسبوقية بالغير المسبوقية بالعدم. كما أن كون

كل فرد من أفراد الحركة مسبوقاً بغيره ، فهذا يعني أن الفرد السابق لم يجامع في وجوده الفرد المسبوق ، فالسبق والتأخر زماني ، والمسبوق بالغير سبقاً زمانياً يكون مسبوقاً بالعدم ، بمعنى أنه يكون وجوده معدوماً في آن وجود السابق. فهذا يعني أن كل فرد من أفراد الحركة حادث .

نلاحظ أن هذا الدليل دليل صحيح وسليم ، وقد أخذه السعد عمن تقدمه من المتكلمين(١). وهو دليل مسلم من الكافة ، لم يطعن عليه أحد لا من الفلاسفة، ولا من غيرهم ، إذ لايشك عاقل في حدوث آحاد الحركة. لكن خلاف الفلاسفة مع المتكلمين في هذا الدليل قولهم بحدوث الآحاد - قطعا كما هو مشاهد وكما دلل عليه بهذا الدليل - وقدم النوع(٢) ، بأن لايكون للحركة ، من حيث ماهيتها ، ابتداء ، فما من حركة إلا وقبلها حركة لا إلى أول. وسيأتي الحديث عنه ، إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني : الاستدلال بورود العدم على أفراد الحركة ، لأنها تزول بتعاقب آحادها بعضها البعض ، وطريان العدم على الشيء ينافي قدمه ، فيثبت بهذا حدوثه ، بناء على القاعدة القائلة أن ماثبت قدمه امتنع عدمه، وماجاز عدمه انتفى قدمه.

ونلاحظ أن هذا الوجه عكس الوجه السابق ، إذ الوجه السابق استدلال بسبق العدم ، وهنا استدلال بلحوقه وطريانه.

وهذا استدلال صحيح سليم ، أيضاً ، إذا قطعا ، ماطرأ عليه العدم امتنع وصفه بالقدم ، فلابد أن يكون حادثاً.

---

(١) أنظر على سبيل المثال : شرح المواقف : ج ٢ ص ٤٩١-٤٩٢ ، المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٦٥ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٤، معالم أصول الدين : ص ٤١ ، المحصل : ص ١٧٦ .

(٢) انظر الاعتراض على هذا الدليل : المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٦٧ ، المحصل : ص ١٧٨ - ١٧٩ ، شرح تجريد الكلام : ج ٢ ص ٤٥٨-٤٥٩ .

أما السكون فقد استدل عليه بقوله : «لأنه وجودي جائز الزوال ، ولاشئ من القديم كذلك.»

ولأن كان استدلاله السابق على حدوث الحركة قوياً وصحيحاً ، إلا أن استدلاله على حدوث السكون لايبلغ - في نظري - مرتبة اليقين. صحيح أن السكون جائز الزوال ، وصحيح أن ماجاز عليه الزوال يمتنع قدمه ، لكن ربما يقال أنه من غير المسلم به كون السكون أمرا وجوديا ، ليحكم بإمكان زواله على حدوثه وامتناع قدمه. والسعد لم يستدل على كون السكون وجوديا ، بل اكتفى بقوله : «إنه وجودي» لأنه من الأكوان ، وهذا في الحقيقة لايعد دليلا ، لأنه استدلال على الشيء بنفسه ، فهو من قبيل المصادرة على المطلوب ، لأن معنى كونه وجوديا أنه كون حاصل من الأكوان ، ومعنى كون الشئ من الأكوان كونه موجودا متحققا.

فهناك طائفة تذهب إلى أن السكون ليس أمراً وجودياً بل هو أمر عدمي محض ، إذ هو عبارة عن عدم الحركة فيما من شأنه الحركة فإذن لايصح هذا الدليل إلا على فرض السكون وجوديا. إذ زوال العدم الأزلي جائز بالاتفاق ، وإلا لبطل القول بحدوث العالم(١).

فإذا لم يثبت كون السكون وجوديا ، وأنه حادث بقبوله للزوال ، فمن الممكن القول بخلو الأجسام أزلا عن الأكوان ، فيثبت وجود أجسام قديمة.

وليس ههنا موضع نقاش هذه المسألة، فإن الكلام في كونها صفة وجودية أو عدمية أمر يطول ذكره ، وفيه من دقيق الكلام مانحن في غنية عنه، وإن كنت أميل برأي الى كون السكون أمراً وجودياً، لأن المفهوم من حقيقة الشيء غير المفهوم من كونه ساكنا ، فعلم أن السكون أمر زائد على الذات، لكن طالما أن السعد لم يتناولها بالذكر فلا داعي لذكرها. لكن من المقطوع به أن مانشاهده من مفردات العالم المتعددة أن السكون فيها متحقق زواله لقبولها الحركة فسواء قلنا بكونه وجوديا أو عـدميا، فما يهمنا هنا، صدق اتصاف

---

(١) انظر في هذا : المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٨٢ .

اجـــزاء العالم بهذين الوصفين حقيقة ، وهو الدال على حدوثهما. وأما قضيـــة الاستـــدلال على حدوث السكون بما ذكر من كونه أمرا وجوديا جائز الزوال ، فنحن في غنية عنه ، للخلاف الطويل فيه ، بالتحقق الفعلي بالحركة والسكون المشاهدين بالحس.

ذكرت في عرض مذهب السعد في حدوث الأعراض أنه بناها على قاعدة عظيمة من قواعد المتكلمين ، الا وهي أن ماثبت عدمه امتنع قدمه ، وكذا ماجاز عليه العدم امتنع وصفه بالقدم ، وعكسها أن ماثبت قدمه امتنع عدمه، لأن العدم ينافي القدم ، والأزلية تستلزم الأبدية. فلأن الأعراض في معرض الزوال والتغير وطرو العدم عليها ، فلذا يمتنع كونها قديمة ، فهي حادثة بأسرها.

وهذه قاعدة شريفة صحيحة ، تجري في آحاد الأعراض وأفرادها ، لكنها لاتجري في نوع الأعراض ، ونوع الحوادث ، إذ الفلاسفة مع كونهم يذهبون الى قدم الحوادث ، كالحركات والأوضاع والأضواء الفلكية وغيرها إلا أنهم يرون جواز طرو العدم عليها ، وطروه يكون بعدم آحاد تلك الأشياء ، وتجدد غيرها هكذا أبدا. فصح إذاً عدم القديم ، وقدم المعدوم الآحاد ، بقدم نوعه ، ولا أريد هنا أن أحقق مذهب الفلاسفة ، في هذه المسألة ، فرأيهم باطل ، قطعا ، إذ العالم بما فيه حادث من عدمٍ. لكن ما أريد بيانه أن امتناع قدم الأعراض ، أو الحوادث على الاطلاق ، وثبوت حدوثها ، ليس المعول عليه الاستناد على هذه القاعدة - في نظري - ، فإنه كما ذكرت من الجائز عدم الشيء مع قدمه ، بمعنى عدم فرده وقدم نوعه ، كما يقول الفلاسفة ، فلم يتنافى القدم مع العدم، ولا استلزمت الأزلية الأبدية - بل المعول عليه أن الخالق ، سبحانه ، فاعل مختار ، كما دل على ذلك العقل والنقل، والمختار يجب أن يسبق فعله العدم ، والا لما صح كونه مختارا. فما لم ينتفي بالدليل وجود قديم بالغير واجب عن القديم بالذات ، وأن هذا القديم بالغير ، مع قدمه الزماني أفراده في حدوث مستمر لا الى أول ، لن نستطع أن نُحَكِّم تلك القاعدة الشريفة ، فإذن مرد تلك القاعدة الى ضرورة بيان كون الله تعالى مختارا ، ليصح أن ليس

هناك قديم سواه ، فإذا امتنع وجود قديم بالزمان سواه ، امتنع عدم هذا القديم ، وهو الله تعالى. أما مع ثبوت قديم واجب عنه فمن الجائز القول بعدم ذلك القديم الواجب عن الله تعالى ، وعدمه يكون بعدم أفراده المستمر ٠

ونحن نلاحظ أن الدليل الأول الذي أورده السعد على امتناع عدم القديم، أو قدم العدم ، قائم على تلك الفكرة ، فكرة أن الله تعالى فاعل مختار ، وضرورة أن يكون أثره مسبوقاً بالعدم ، ليصح كونه مختارا ٠

وهذا الدليل هو المعول عليه في حدوث جميع مفردات العالم ، فيصح كونها مسبوقة بالعدم ، وأن عدمها ينافي قدمها ، إذ ليس هناك قديم إلا الله تعالى.

وأما الدليل الثاني ، فإنه يدل على عدم قديم شخصي بعينه واجب عن الواجب بذاته ، لكنه لايدل على عدم أفراد القديم مع قدم الجنس ، فإن القول مثلا بقدم الحركة لايستلزم عدم أفرادها.

فالدليل المعول عليه في صحة هذه القاعدة إثبات اختيار الباري تعالى وتقدس ، وأن أثره مسبوق بالعدم.

نقد المقدمة الثانية "استحالة خلو الأجسام عن الحوادث" :

أما هذه المقدمة فإن السعد يستدل عليها بضرورة اتصاف كل الأجسام ببعض الأعراض كالأكوان الأربعة ، والمشخصات والأشكال الخاصة بها. فهذه أعراض ملازمة لكل جسم ، وهي حادثة أما حدوثها فقد مر ذكر بعضها كالحركة والسكون ، ويقاس عليها الاجتماع والافتراق والمشخصات والأشكال ، وغير ذلك من الأعراض الملازمة لكل جسم بحسبه.

فههنا مسألتان :

المسألة الأولى : استحالة خلو الأجسام عن الحوادث «الأعراض»:-

وهي مسألة حقه ، لأن كل جسم لابد أن يكون ملازما لنوع ما من الأعراض يخصه ، أو يعم جميع الأجسام كالأكوان الأربعة ، مثلا ، وبالفعل كل الأجسام لايمكن أن تخلو منها ، وهذه مما لانزاع فيها بين جماهير المتكلمين وغيرهم من طوائف المسلمين . وإن حاول مثل ابن رشد الطعن فيها بناءً على أنه ان أريد بالأجسام المشار إليها ، القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة ، وإن أريد بالأجسام ، الجواهر الفردة ، فغير مسلم بناءً على نفي كثير من المتكلمين للجوهر الفرد(١). وطعن ابن رشد هذا غير قادح في ضرورة اتصاف الأجسام ببعض الأكوان اللازمة ، وإن كانت غير متناهية في القسمة ، بناءً على نفي الجوهر الفرد ، إذ من المسلم به أن الأجسام سواء كانت متناهية في القسمة أو غير متناهية أنها متصفة بالحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، وهي حادثة ، فالأجسام حادثة.

فمن وجهة نظري ليس هناك علاقة بين حدوث الأجسام بهذا الدليل المشهور ، والقول بالجواهر الفردة ، لأن لزوم الأعراض للأجسام ، لازم لها على

---

(١) انظر : مناهج الأدلة : ص ١٣٧ - ١٣٩ .

كل وجه ، سواء قيل بالجواهر الفردة ، أو لم يقل(١). نعم القول بالجواهر الفردة ، عند السعد والأشاعرة بصفة عامة ، يستلزم القول بتماثلها وأن الأجسام تتألف من هذه الجواهر المتماثلة ، فيستلزم ذلك لزوم الأعراض للأجسام لتتمايز عن بعضها البعض. لكن هذا لاصلة بحديث اتصاف الجواهر الفردة أو غير الفردة ببعض الأعراض اللازمة ، كالأكوان الأربعة ، مثلا ، ليلزم من ذلك حدوثها.

فإن الأشاعرة وان كانوا يقولون بالجواهر الفردة ، الا أن هذ لا يعني أنه لايلزم اتصاف الأجسام غير المنقسمة إلى الجواهر الفردة بالأكوان الأربعة مثلا. بل هو لازم لها على أي حال فرض ، حتى قال ابن تيمية : «إثبات الأكوان، بقبول الحركة والسكون، هو الذي لايمكن دفعه ، فإن الجسم الباقي لابد له من الحركة أو السكون ، وأما الاجتماع والافتراق فهو مبني على إثبات الجوهر الفرد ، والنزاع فيه كثير مشهور ، فإن من ينفيه لايقول : إن الجسم مركب منه ، ولا أن الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت ، والذين يثبتونه ، أيضاً، لايمكنهم إثبات أن الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت ، فإنه لا دليل على أن السماوات كانت جواهر متفرقة فجمع بينها.»(٢)

---

(١) فهذا النظام مثلا، من شيوخ المعتزلة كان ينفي القول بالجوهر الفرد ، ويقول لاجزء إلا وله جزء، ولابعض إلا وله بعض، ولانصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبدا ولاغاية له من باب التجزؤ. ومع هذا فقد كان يقول بحدوث الأجسام ، وأنها ملازمة لبعض الأعراض كالطول والعرض والعمق . ومثله ، أيضا، ابن حزم فقد كان يذهب إلى نفي فكرة الجوهر الفرد مع قوله بحدوث العالم. انظر : مقالات الاسلاميين : ص ٣٠١ ، ٣١٨ ، أصول الدين : ص ٣٦ ، الفرق بين الفرق : ص ١٣١، ص١٣٩ الملل والنحل : ج١ ص ٥٥-٥٦، الفصل : ج٤ ص ٩٢ ومابعدها. وهكذا تبين أنه القول بحدوث الأجسام لاصلة له بنظرية الجواهر الفردة ، إذ هناك من لايقول بها ومع ذلك يرى حدوث العالم ، كالنظام وابن حزم ، مثلاً . وفي المقابل نجد من يقول بتأليف العالم من الجواهر الفردة ، ومع ذلك كان يذهب إلى القول بقدم تلك الجواهر ، كدمقريطس الفيلسوف اليوناني.

(٢) درء تعارض العقل والنقل : ج ٢ ص ١٩١ ، وانظر : ج ٨ ص ٣٣٣ ، ج ١ ص ٣٠٢-٣٠٣ .

ونلاحظ من هذا النص أن ابن تيمية يذهب الى أن كوني الحركة والسكون هما اللذان لاتنفك عنهما الأجسام ، سواء قلنا بالجواهر الفردة، أو لم نقل ، ويرى أن كوني الاجتماع والافتراق لايمكن ملازمتهما للأجسام ، سواء قيل بالجوهر الفرد ، أو لم يقل.وأقول أن الصحيح أنهما لازمان للأجسام ، أيضاً ، ككوني الحركة والسكون ، سواء قلنا بالجواهر الفردة ، أو لم نقل ، لأن النافين للجوهر الفرد، وإن كانوا يرون ذلك ، إلا أن قولهم بأن الأجسام قابلة للانقسام إلى مالا يتناهى ، أو غير منتهية الى الجزء الذي لايتجزأ يعني ثبوت كون الاجتماع للأجسام ، فلازال كل جوهر مجتمع مع جوهر آخر مؤلفاً جسما ، قابلا للقسمه بسبب هذا الاجتماع.

وكذا القائلين بالجواهر الفردة ، وإن لم يدل كلامهم هذا ، ولايثبت أن الجواهر تجمعت من متفرقاتها ، وباجتماعها حصلت الأجسام - كما يقال أن حصول السماوات كان باجتماع الجواهر المتفرقة ، مثلاً - إلا أن قولهم بالجواهر الفردة ، يعني ثبوت كون الافتراق لهذه الجواهر ، فلا زال كل جوهر فرد مفترق عن غيره من الجواهر الفردة ، بسبب كون الافتراق.

فإذن حصل للأوليـــن ، النافين للجوهر الفرد كون الاجتماع ، كما حصل للآخرين المثبتين له كون الافتراق . فثبوت هذه الأكوان حاصل لها على أي حال.

المسألة الثانية : الكم الذي يتصف به الجسم من الأعراض :

إن ترجيح السعد للإيجاب الجزئي في هذه القضية - أعني يجب أن يوجد في كل جسم شيء من الأعراض - هو عين الحق والصواب ، وهو الذي يقول به أكثر المسلمين، وأكثر العقلاء.

وترجيحه واختياره لهذا المذهب يدل على تضعيفه للإيجاب الكلي الذي يرى أنه يوجد في كل جسم كل جنس من الأعراض، أو ضده ، والذي يذهب

إليه جمهور الأشاعرة(١)، وتضعيفه للسلب الكلي سواء في الأزل ، كما هو رأي الدهرية(٢) ، كثاليس ، وانكاغورس ، وسقراط ، والمانوية والديصانية ، والمرقونية،وغيرهم(٣) ، أو فيما لم يزل ، كما هو رأي الصالحية من المعتزلة.

وسبب هذا التضعيف منه يعود الى ضعف أدلة الفريقين. وليس المقام مقام ذكر أدلة كل فريق والرد عليه ، إذ العقل يقطع ببطلان كلا الرأيين ، أما الإيجاب الكلي ، فلأنه لايعقل أن يكون لكل شئ في الوجود لون، وريح وطعم ، كالتراب والماء والهواء ، والنار ، والأصوات ، وغير ذلك.

وأما السلب الكلي فلأنه مصادم لما عليه العقلاء من أن هناك أعراضاً لازمه لكل جسم ، سواء كانت متناهية القسمة،أوْلا ، كالأكوان الأربعة التي لاينفك عنها الجسم. وهذا القول - السلب الكلي - أبين في بطلانه من سابقة- الإيجاب الكلي.

فالحق ماذهب إليه السعد من القول بالإيجاب الجزئي ، وقد سبقه إلى ذلك-أعني مخالفة جمهور الأشاعرة في هذه المسألة- من الأشاعرةالإمام الرازي

---

(١) هذا رأي شيخ المذهب ، أبي الحسن الأشعري ، انظر رأية في : أصول الدين : ص ٥٦ ، وتبعه على ذلك تلامذته ، ونصره الباقلاني ، انظر رأيه في التمهيد : ص ٣٧ ، ومن بعده الجويني ، انظر رأيه في : الإرشاد : ص ٢٣ ٠

(٢) قال العضد الإيجي وشارحه : «وجوزه بعض الدهرية في الأزل ، وقالوا: إن الجواهر كانت خالية في الأزل عن جميع أجناس الأعراض ، ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لايزال ، وهم بعض القائلين بأن الأجسام قديمة بذواتها ، محدثة بصفاتها.» شرح المواقف : ج ٢ ص ٤٩٨ وسماهم البغدادي «أصحاب الهيولى» انظر : اصول الدين : ص ٥٧ ٠

(٣) وهؤلاء جميعهم كانوا يرون العالم قديم الذات محدث الصفات ، وقد ذكرهم الرازي في : المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٠ ، الأربعين في اصول الدين : ص ١٢ ، المحصل : ص ١٧١ - ١٧٢ ٠ وذكر فيها تفاصيل مذاهبهم ، وكيفية نشأة صفات العالم وصورها ٠

حيث قال : «الأجسام يجوز خلوها عن الألوان، والطعوم، والروائح ، خلافاً لأصحابنا.»(١)

ونحن نلحظ أن السعد ، وهو يقول بالإيجاب الجزئي ، لم يقيد الجسم بنوع مخصوص من الأعراض ، كما فعل بعض المتكلمين ، فعن الكعبي أن الأجسام يجوز عريها من جميع الأعراض(٢) ، عدا الألوان. وعن أبي هاشم جواز عريها عن جميع الأعراض عدا الكون(٣) ، ومثله البصريون من المعتزلة حيث منعوا العري عن الأكوان ، وجوزوا الخلوا عما عداها(٤) ، وللمتكلمين في هذا الباب اختلافات كثيرة ، ليس هذا موضع ذكرها(٥).

فاطلاق السعد هذا الإيجاب الجزئي دون تقييده هو القول الصحيح والرأي الصواب ، إذ لكل جسم من الأعراض التي تخصه وتميزه عن الأجسام الأخرى. فتقييد الأجسام ببعض منها على سبيل اللزوم تحكم محض.

وبهذا يتبين إثبات السعد لهذه المقدمة - أعني استحالة خلو الأجسام عن الحوادث - وأن الصحيح الذي يتفق مع العقل والنقل أن الأجسام ملازمة للحوادث لملازمتها للأعراض الحادثة ، وأن هناك أعراضاً لاتنفك عنها جميع الأجسام.

---

(١) المحصل : ص ١٨٩ ، وانظر ماقاله ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل : ج ١ ص ٣٠٢-٣٠٣ .

(٢) انظر : أصول الدين : ص ٥٦ .

(٣) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(٤) الإرشاد : ص ٢٣ .

(٥) انظر للتوسع في هذا : مقالات الاسلاميين : ص ٣٠٩-٣١٧ .

نقد المقدمة الثالثة "اثبات النتيجة (حدوث الأجسام)" :-

حدوث الأجسام يأتي كنتيجة طبيعية للقول بامتناع خلوها عن الحوادث لأن وجود الجسم مشروط بوجود الأعراض ، فهي ملازمة له،لاتنفك عنه أبدا، كما قال السعد. وهذا الكلام صحيح وصواب ، وهو مايتفق ومذهب أهل السنة من أن مكونات العالم كلها حادثة ، لأن كل جسم مفتقر إلى صفاته وأعراضه الحادثة ، التي هي في معرض الزوال والفناء ، والمشاهدة الحسية أكبر دليل على حدوث مانشاهده ، إذ الذي هو عرضة التغير والفناء والزوال والضعف لايكون قديما أبدا.

فلأن الأجسام لاتخلو عن الحوادث ولاتسبقها ، وما لايخلو عن الحوادث ولايسبقها فهو حادث ، فالأجسام حادثة.

وهذه المسألة لانزاع فيها ان أريد من الاتصاف بالحوادث ، الاتصاف بأفراد معينة مخصوصة ، وأما الاتصاف بنوع الحوادث ، والذي جوزته الفلاسفة ، فلايمكن منعه إلا بمنع تسلسل الحوادث ، وهو ما سيأتي الحديث عنه في نقد المقدمة الرابعة.

نقد المقدمة الرابعة "امتناع تسلسل الحوادث أزلاً" :-

ذكرت عند عرض أدلة السعد على هذه المقدمة ، أنه ضعف بعضها وسكت عن البعض ، مما يشعر بأنه يرى ماسكت عنه دليلا وجيها وصالحا للاستدلال. وقد قسم هذه الأدلة المسكوت عنها قسمين ، قسم خاص ، وقسم عام ، وإليك نقد هذين القسمين ، ثم نقد الأدلة التي حكم بضعفها.

نقد القسم الخاص :

وفي هذا القسم يستدل السعد على امتناع تسلسل الحركة ، على وجه الخصوص،وتخصيصه بالإبطال يعود إلى أهمية هذا العرض،أما أولاً فلأن القول به قديم ، يعود إلى عصر الفلاسفة اليونان ، أو ربما قبل ذلك ، إذ من

المقطوع به أن القول بأزلية حركات الأفلاك ، قد قال به بعض كبار فلاسفة اليونان ، مثل أرسطو طاليس(١) ، وقد كان يقول بأن حركة الأفلاك حركة شوقية(٢) وثافرسطس(٣) ، وثاومسطيوس(٤) ، وبرقلس(٥) ، وهرقليطس(٦)، وديمقريطس(٧)، وانكسمندريس(٨) وأبيقور(٩)، وغيرهم ، وعن فلاسفة اليونان- وبالذات أرسطو - أخذ فلاسفة الاسلام ، كالفارابي(١٠) ، وابن سينا(١١) ، وابن مسكويه(١٢) ، قدم حركات الأفلاك وقدم أوضاعها.

---

(١) انظر رأيه في كتابه : الطبيعة : ص ٨٠١ ومابعدها ٠

(٢) وجعل الذات الإلهية معشوقة من قبل الافلاك ، فهي تتحرك لأنها تشتاق إلى التشبه به ، بعد تصورها بساطته وخيريته وفيضه ٠ انظر : دلالة الحائرين : ص ٢٨٠ - ٢٨١ ، تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٤٥ - ١٤٧ ، ص ١٨٠ - ١٨٢، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب : ص ١٢٨ - ١٣٢ ، أرسطو عند العرب : ص ٥ ، رسائل فلسفية : ص ١٢٨ ٠

(٣) انظر رأيه في : المحصل : ص ١٧١ ٠

(٤) كان من شراح أرسطو، وكان يذهب مذهبه . انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص٣٠٣،المحصل : ص ١٧١.

(٥) انظر رأيه في : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٣٠٠ ، المحصل : ص ١٧١ ٠

(٦) انظر رأيه في : مبادئ الفلسفة : ص ١٦٤ ، تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٨ - ١٩ ٠

(٧) انظر رأيه في : مبادئ الفلسفة : ص ١٦٤ ، تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٣٨- ٣٩ ، المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٢ ٠

(٨) انظر رأيه في : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٤ -١٥ ، ربيع الفكر اليوناني ص ١٠٠ ٠

(٩) انظر رأيه في قدم حركة الجواهر الفردة : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢١٧ ، خريف الفكر اليوناني : ص ٥٥ -٥٦ ٠

(١٠) انظر رأي الفارابي في : رسالة الدعاوي القلبية : ص ٧ ، الفارابي في حدوده ورسومه : ص ٢١١ ، المطالب العالية : ج ٤ ص ١٩ ، المحصل : ص ١٧١ ٠

(١١) انظر رأي ابن سينا في : الشفا ، السماع الطبيعي : ج ١ ص ٢٣٢ ومابعدها ، الشفا - الإلهيات : ص ٣٨١ ومابعدها ٠

(١٢) انظر رأيه في : الفوز الأصغر : ص ٢٢ -٢٤ ٠

وأما ثانياً فلأن أكثر الفلاسفة بنوا ظهور الموجودات ، وحصول الكون والفساد في الكون على الحركة الحاصلة إما للمادة الأولى للموجودات ، كالجواهر الفردة ، أو غير ذلك ، وإما للأفلاك ، والتي بحركتها تحدث الآثار السفلية على وجه الأرض.

فعلى أية حال ، يعد هذا العرض - أعني الحركة - من أهم الأعراض وأكثرها ارتباطا بفلسفة الوجود والكون والفساد. لذا توجهت عناية السعد هنا، وغيره من المتكلمين ، بإبطال تسلسله على وجه الخصوص.

وقد استدل على بطلان تسلسل الحركة أزلا بوجهين ؛ أما أحدهما فمبني على فكرة كون ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير ، أي العدم ، لأن المسبوقية من لوازم ماهية الحركة ، ومعلوم أن الأزلية تنافي المسبوقية بالغير ، أو المسبوقية بالعدم.

أما الآخر فمبني على فكرة حدوث الكلي لحدوث جزئياته ، فلأن الأفراد حادثة ، وهي الجزئيات ، وجب الحكم على الكلي ، وهو ماهية الحركة بالحدوث ، إذ لاتحقق للكلي إلا في ضمن الجزئي.

إن هذين الوجهين من الاستدلال قد سبق السعد إليهما ، بعض كبار المتكلمين كالرازي(١) ، والسمرقندي(٢) ، والعضد الايجي(٣).

إن السعد ، رحمه الله تعالى ، لم يعترض على هذين الوجهين ، على الرغم من ضعفهما ، إذ الوجه الأول الأول مردود ، لأن آحاد الحركة وان كانت مسبوقة بالعدم فلايناقي تسلسل الآحاد المترتبة الى غير النهاية ، وهذا هو المراد بأزلية الحركة. فالأزلية تنافي وجود حركة معينة في الأزل ، أما وجود حركة قبلها حركة إلى ما لايتناهى فلا يتنافى مع الأزلية(٤).

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج٤ ص ٢٦٥ ، المحصل : ص ١٧٦ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٤ ، وفي الكتب الثلاث الوجه الأول فقط .
(٢) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٤٠٤ - ٤٠٥ ، وذكر الوجه الاول فقط .
(٣) انظر : شرح المواقف : ج ٢ ص ٤٩٢ ، حيث ذكر فيه الوجهين ، بنفس الترتيب مما يشعر باستفادة السعد منه .
(٤) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٤٠٥ ، المحصل : ص ١٧٨ - ١٧٩ .

أما الوجه الآخر فهو الذي بسببه حط الجلال الدواني فبه على السعد حتى قال : «وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة ، بأن وجود الماهية ليس إلا في ضمن الأفراد ، وهم قائلون بحدوث كل فرد من أفراد الحوادث ، فيلزم عليهم حدوث ماهياتها ، فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد.

قلت هذا كلام سخيف ، لأن مرادهم من قدم النوع أن لايزال فرد من أفراد ذلك النوع موجوداً ، بحيث لاينقطع بالكلية. ومن البين أن حدوث كل فرد لاينافي ذلك أصلا»(١).

وقد ذكر الفاضل الكلنبوي والشيخ محمد عبده أن المراد ببعض الفضلاء في النص المذكور السعد التفتازاني ، رحمه الله.

ولا أدري لماذا نسباه الى السعد ، مع أن القائل به شيخه العضد الإيجي(٢) ، كما تقدم النقل عنه. فالفكرة فكرة الشيخ ، وعنه أخذها التلميذ، فكان الأحرى أن تضاف إليه لا إلى تلميذه.

والحق أن هذا الوجه ضعيف جداً ، كسابقه ، لأن حدوث الماهية في كل فرد من الأفراد على حده ، لايستلزم حدوث النوع ، بمعنى أنه ما من فرد إلا

---

(١) ترجمة الحلال الدواني .

(٢) شرح الجلال الدواني مع حاشية الكلنبوي : ج١ ص ١٠٨ - ١٠٩ ، الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين : ج ١ ص ١٠١ .

(٣) ترجمة الكلنبوي.

(٤) بل إن أساس الفكرة موجود عند الامام الرازي ، حينما رد على اعتراض وجه الى الاستدلال بفكرة كون ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير ، وصورة الاعتراض أن الأزلي نوع الحركة لا شخصها فقال : «هذا باطل ، لأن الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من أمر ينقضي ، ومن أمر حصل ، فإذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير» . المحصل : ص ١٨٠-١٨١ . فكأنه برده على هذا الاعتراض يدلل بهذا الوجه على أن سبب حدوث الماهية تعلقها بالأفراد الحادثة ، فحدوث الماهية بسبب حدوث الأفراد . وانظر أيضاً : المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٧٩ . وبهذا يتضح أن الوجهين من الاستدلال متقاربان .

وقبله فرد. وكون الماهية بحيث كانت منقطعة التحقق ، ثم تحققت باعتبار كونها في فردٍ فردٍ، لايستلزم انقطاعها مطلقاً(١).

قال العلامة الخيالي عن هذا الوجه : «يرد عليه أن المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية ، فيأخذ من تلك الحيثية حكمة ، كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لابداية لها ، فيأخذ، أيضاً ، حكمها ، ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات. وأيضاً لو صح ماذكره لزم أن لايوصف نعيم الجنان بعدم التناهي.»(٢)

ثم أن هذا الوجه من الاستدلال إنما يجري فيما إذا كانت الجزئيات متناهية ، وأما إذا لم تكن متناهية فلا ، إذ وجود الفرد المنتشر من غير انقطاع في مرتبة من المراتب في جانب الماضي كاف في استمرار وجود المطلق(٣).

ونحن نلحظ أن هذا الدليل فيه تمويه ، لأن المطلق ، وهو ماهية الحركة، عارض للمقيد ، وهو الفرد الحادث والمتحقق وجوده من الحركات ، لأن المطلق ذاتي للمقيد ، وعروض هذا المطلق للمقيد لايعني تقيده به ، وإلا لما صح كونه مطلقاً ، بل معنى عروضه في أفراده ، كون له نسبة في كل فرد ، مع صدق عروضه لما لايتناهى ، وإلا لوقفت الأفراد عند عدد مخصوص ، وهو تحكم ظاهر تحيله العقول.

فالصحيح أن المطلق وإن كان تحققه في أفراده ، فيلزم حدوثه بصدق حدوث معروضه ، إلا أنه مع ذلك يصح قدم نوعه ، بصدق قدم نوع أفراده اللامتناهية.

---

(١) حاشية محمد عبده (محمد عبده بين الفلاسفة المتكلمين) ج ١ ص ١٠١-١٠٢.

(٢) حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية : ج ١ ص ٨١ . وانظر : المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٦٧ .

(٣) حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية : ج ١ ص ٨١ .

نقد القسم العام : في هذا القسم يستدل السعد على بطلان تسلسل الحوادث ، على وجه العموم ، سواء كانت حركات أو أوضاع ، أو غير ذلك.

وقد استدل على ذلك ببرهاني التطبيق والتضايف ، وقد سبق الإشارة إليهما عند الحديث عن بطلان التسلسل في العلل والمعلولات. أما برهان التضايف ، فليس فيه مزيد حديث هنا ، فما مضى عليه من الكلام هناك ، كافٍ ومغنٍ.

وأما برهان التطبيق فههنا زيادة درس لنقده ، لأن ما مضى من نقده كان في تسلسل العلل والمعلولات ، وهي موجودة مترتبة بالوضع في الخارج ، بخلاف ماهو هنا ، فإن التسلسل فيه في الحوادث ، وهي أمور متعاقبة في الوجود ، غير مترتبة لا طبعا ولا وضعاً.

نقد برهان التطبيق : قد سبق أن الاستدلال بهذا البرهان على امتناع تسلسل الحوادث قديم ، وأن فكرته تقوم على أنَّ ماقَبِل الزيادة والنقصان فهو متناه ، فهو قريب من دليل الشفع والوتر ، وبرهان التضعيف ، وبرهان «الألوف» وهو البرهان السابع من براهين بطلان التسلسل في العلل ، المار نقده.

فالخلاصة أن هذه الأدلة كلها يجمعها قاسم مشترك ، وهو ابتناؤها على أن ماقبل الزيادة والنقصان يجب تناهيه.(١)

ولإن كان من الممتنع إبطال برهان التطبيق بالنقض الجملي لأصل الدليل في تسلسل العلل والمعلولات ، لكونها متحققة الوجود كلها في آن واحد على وجه الترتيب في الوضع ، كما مر ذكره(٢) ، لأن النقض الجملي بمراتب الأعداد وبمعلومات الله تعالى ومقدرواته ، وبالحركات الفلكية ، وغير ذلك مما هو غير مجتمع في الوجود ، نقد بما لا اجتماع له في الوجود ، بل بعضه لاتحقق

---

(١) انظر المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٤٩ - ٢٥٠ ، حيث جمع تلك الأدلة كلها تحت قاعدة أن ماقبل الزيادة والنقصان وجب تناهيه .

(٢) انظر ص ٤٣٢ من البحث ، ص٥١٥ ومابعدها من النقد .

له، كمراتب الأعداد ، فإن النقد به جار في تسلسل الحوادث. لأن الحوادث غير مجتمعه في الوجود دفعة واحدة ، بل هي متعاقبة ، أفرادها في حكم العدم ، لأن وجود التالي منها لايدرك وجود السابق.

لذا فبرهان التطبيق لمنع تسلسل الحوادث يتوجه عليه الاعتراض من ثلاث وجوه :

أولاً : الاعتراض بالنقض الاجمالي لأصل الدليل.

ثانياً : الاعتراض عليه بالحل.

ثالثاً : المعارضة.

أما الاعتراض بنقص أصل الدليل ، فلأن النقض جريان الدليل في صور النقض مع تخلف الحكم(١) ، مع أن المماثلة حاصلة ومؤكدة بين صور النقض، وماجرى فيه الدليل - أعني ماجرى فيه التطبيق - فتخصيص التطبيق بما أجري فيه - وهو الحوادث - دون صور النقض تخصيص بلا مرجح ، وتحكم ظاهر.

وصورتي النقض هما :

(أ) النقض بمراتب الأعداد ، إذ من الممكن اجراء التطبيق فيه ، فيلزم تناهي ماليس متناهي.

(ب) النقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ، فيلزم من التطبيق فيهما تناهيهما ، وهما غير متناهين.

وهناك صور أخرى من النقض لا حاجة لذكرها، لأن غيرها يقاس عليها.

فإن صح إجراء التطبيق في الحوادث المتعاقبة ، فليصح ، أيضاً ، في تلك الصور ، وإن منع التطبيق في صور النقض فليمنع ، أيضاً ، في الحوادث المتعاقبة ، فالتخصيص تحكم لا دليل عليه.

---

(١) آداب البحث للسمرقندي : ص ١٢٦ ، آداب البحث للكلنبوي : ص ٦٧ - ٦٨ ، وانظر : الذخيرة : ص ٢٢ .

وإنما يلزم النقض بمراتب الأعداد ومعلومات الله، تعالى، ومقدوراته ، لأنها تشترك مع الحوادث في كونها غير مجتمعة في الوجود.

لذا صح وصف الحوادث المتسلسلة بكونها أمورا عدمية ، لأن الأمور المتعاقبة معدومة حقيقة. فلا يمكن إجراء التطبيق فيها ، بخلاف الأمور المجتمعة المترتبة ، كتسلسل العلل والمعلولات ، فلاجتماعها في الوجود دفعة واحدة وترتبها يمكن ذلك.

وبهذا اعترض ابن سينا على هذا البرهان ، حيث قال : «إن الحركات إذا فرضناها قد خلقها الله ، عز وجل ، فإنها إذا اعتبرت من الآن كان لا وجود لها البتة ، بل معدومة. فإذا قيل: إنها غير متناهية ، فليس على أن لها كما حاصلا ، غير متناه ، بل على أن أي عدد للحركات توهمناه وجدنا قبله عدة كانت. وإذا هي معدومة فلايخلو ؛ إما أن يجوز أن يقال في المعدومات : إنها أكثر وأقل ومتناهية وغير متناهية ، أو لايجوز ، فإن لم يجز فقد زال الاعتراض ، وإن جوز فسيجوز ضرورة أن المعدومات بلا نهاية معا ، وأن بعضها أقل من بعض.»(١). وقد أيد هذا الاعتراض ابن تيمية(٢). هذا فيما يتعلق بنقض أصل الدليل.

وأما الاعتراض على برهان التطبيق بالحل فقد ذكر بعضها هناك عند الكلام على نقد برهان التطبيق بين سلستي العلل والمعلولات ، وقد ذكرت أهم اعتراض وأقواه وهو أن برهان التطبيق مبني على فكرة أن ماقبل الزيادة والنقصان فهو متناه ، وهو خطأ ظاهر ، إذ اللامتناهي لايمكن وصفه بهاتين الصفتين ، فهل لأجل ظهور التفاوت بين سلسلتي الحوادث من الجهة التي تلينا يلزم منه الانتهاء من الجانب الآخر(١) ، المتد في الماضي السحيق ؟

---

(١) الشفا - الطبيعيات - السماع الطبيعي : ج ١ ص ٢٣٦ - ٢٣٧ ، وانظر حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية : ج ١ ص ٨٥ ، الذخيرة : ص ٢٠ -٢١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل : ج ١ ص ٣٠٤ ، ج ٢ ص ٣٦٧ .

(٣) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ١ ص ٣٠٤ ، ج ٢ ص ٣٦٨ - ٣٦٩ .

وإلا يلـزم منه مساواة الزائدة للناقصة ، وليكن ههنا مساواة ، فلا مانع منه، إذ المساواة كما تكون لصدق الانطباق بين سلسلتين متناهيتين متساويتين في الأفراد، كذلك يكون لعدم التناهي ، فإن السلسلة اللامتناهية تساوي أختها اللامتناهية، والتفاوت الحاصل من جهتنا غير قادح ولو كان عدة ألوف وأكثر.

ثم إنه من الممكن أن يقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة، ولا يلزم منه المساواة ، لأن كلاهما لامتناهي ، فيستمر التطبيق أبدا فيما لايتناهى ، ويكون التفاوت من الجهة التي تلينا فقط.

والدليل على كل ذلك إمكان إجراء التطبيق بين سلسلتي الأعداد ، ومعلومات الله، تعالى ، ومقدوراته ، مع لاتناهي كلا منها.

وكل هذا الكلام قد مر ذكره ، وقد نبه إليه السعد نفسه . وههنا وجوه أ:خرى من حل هذا البرهان : -

الوجه الأول : أن التطبيق بين سلستي الحوادث تطبيق بين أمور معدومة في الحقيقة، ولاتحقق لها ، لأنها غير مجتمعة في الوجود ، بل متعاقبة ، اللاحق منها لايدرك في وجوده وجود السابق ، وتسلسل المعدومات جائز بالاتفاق ، ولايجري فيه التطبيق ، كالحال في الأعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته.

وقد مر ذكر هذه المسألة قبل قليل ومر كلام ابن سينا فيه وتأييد ابن تيمية له.

الوجه الثاني : منع المقدمة القائلة ، أنه إذا قصرت أو نقصت أحداهما عن الأخرى ، بعد التطبيق ، كان القاصرة الناقصة متناهية. فإنما تتناهى لو كانت متناهية بالفعل ، كيف وهي غير متناهية . وإنما تكون متناهية لو كانت منقطعة من طرف المبدأ ، فأما مع عدم انقطاعها فمن غير المسلم به كونها متناهية(١). وعدم التناهي في الجملتين ، لايستلزم التساوي في المقدار عند التطبيق، لأن الاشتراك في عدم التناهي لايقتضي ذلك البتة(٢) ، وعلى فرض التساوي ، فذلك غير قادح في اللاتناهي ، كما مر.

---

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٢ ص ٣٦٧ ، ٣٦٨ .

(٢) انظر : منهاج السنة النبوية : ج ١ ص ٤٣٣ .

وأما ما اعترض به الشيخ محمد عبده على هذا الدليل بأن العقل لايسوغ انطباق الرأسين إلا بجذب غير المتناهي الناقص ليصل إلى رأس الزائد، أو بنمو الناقص ، حتى يصل الى الزائد · أو بذبول الزائد حتى يصل إلى الناقص ، أو بتخلخل الناقص ، أو بتكاثف الزائد ، أو بعطف رأس الزائد إلى رأس الناقص ·

ثم حكم بامتناع الأول ، أعني الجذب ، لكون السلسلة لامتناهية(١)· وبأن الثاني ومابعده - إلا الرأي الأخير - لايلزم منه المحال ، لحصول التساوي في التطبيق ·

فلم يبق إلا الأخير ، وهو عطف الرأس الزائد على الناقص ، ثم التطبيق على ذلك النحو · وأيضاً ، لايلزم منه محال ، لأن الزيادة لاتضر حينئذ ؛ إما لوقوعها في الأوساط لأنه من الممكن حينئذً أن يقع بإزاء أكثر من جزء من احدى السلسلتين ، جزء واحد من السلسلة الأخرى · وإما أن يجري التطبيق هكذا أبدا ، كل فرد من الأولى يقابله فرد من الأخرى ، الى ما لايتناهى ، فلا يلزم نقصان إحداهما عن الأخرى(٢)·

أقول إن اعتراض الشيخ هذا غير سديد - في نظري - لأن التطبيق بين الجملتين ممكن على ذلك النحو الذي قرره المتكلمون ، دون الحاجة إلى الجذب أو الدفع ، أو النمو ، أو الذبول ، أو التخلخل ، أو التكاثف ، لمنع مايلزم من المحال عند التطبيق ·

لأن مراد المتكلمين من التطبيق بين الجملتين هو ابتناؤه على التطبيق بحسب المراتب العقلية، بحيث يقابل الجزء الأول من الجملة الزائدة بالجزء الأول من الجملة الناقصة، والجزء الثاني من تلك الجملة بالجزء الثاني من هذه

---

(١) أقول على فرض صحة جذب اللامتناهي ، لايلزم المحال في التطبيق حينئذ ، اذ سيقع بإزاء كل جزء من السلسلة المجذوبة، جزء من السلسلة المجذوب إليها ، وسيحصل التساوي ، ويمتنع المحال على فرض التطبيق ·

(٢) انظر : الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين : ج ١ ص ١١٢-١١٣ ·

الجملة ، وهكذا أبدا ٠ فالمراد أنه كما أن ذلك الجزء هو الجزء الأول من السلسلة الأولى ، فكذلك هذا الجزء هو الجزء الأول من السلسلة الأخرى(١)٠

هذا مراد المتكلمين من التطبيق ، ثم يجرى على هذا النحو ، فيلزم منه مايلزم من المحالات التي ذكروها ٠

نعم الرأي الأخير الذي ذكره الشيخ رأي وجيه ، وهو من جملة اعتراضات بعض متأخري المتكلمين على برهان التطبيق(٢) ، لأنه من الممكن ثني رأس السلسلة التامة جهة الناقصة ، لاجراء التطبيق من الرأسين ، وجعل الزيادة في الأوساط على مامر ، وبهذا تمتنع المحالات التي فرضها المتكلمون من إجراء هذا البرهان ، لكن هذا الثني غير لازم ، بل هو رأي جائز ، وماقال به المتكلمون أيضاً ، رأي جائز ، فإنه كما يجوز الثني ، على رأي الشيخ محمد عبده ، يجوز عدمه ، وإجراؤه على طريق المتكلمين ، ليلزم منه ما يلزم ٠

وعمدة مايقال في بطلان برهان التطبيق في تسلسل الحوادث ، مامر ذكره، من كون البرهان مبنياً على أن ماقبل الزيادة والنقصان ، فهو متناه ، وهي قاعدة خاطئة ، كما مر ، لأن اللامتناهي لايوصف بذلك ٠

ومن أن الحوادث المتعاقبة أمور عدمية لايصح التطبيق فيها ، كما مر، أيضا ، ومن أن التفاوت في الجانب المتناهي لايستلزم انتهاء السلسلة الناقصة في جهة المبدأ ، إذ هو غير متناهي من تلك الجهة ٠ ومن أنه يمكن إجراء التطبيق هكذا أبدا بعد مقابلة الجزء الأول من السلسلة الأولى بالجزء الأول من السلسلة الأخرى ، والثاني بالثاني، والثالث بالثالث ، هكذا أبدا ، ولامحذور فيه ، ولايلزم مساواة الناقصة للزائدة، على اختيار ٠ أو أنه لامانع من القول بالمساواة ، مع لاتناهي السلسلتين ، على اختيار آخر ، لأن التفاوت

---

(١) انظر في هذا : المطالب العالية : ج ٦ ص ١٧٣ ، ص ١٧٦ - ١٧٧ ، شرح عيون الحكمة : ج ٢ ص ٥٠ ، ص ٥٣ - ٥٤ ٠

(٢) انظر : حاشية الكفوي على حاشية عصام الدين الاسفرائيني على شرح العقائد النسفية : تابع ج ٢ ص ١٣٩ ٠

من الجانب الذين يلينا ، فلا مانع ولو كان التفاوت بعدة ألوف، أو أكثر ٠ لأن المساواة بين الشيئين ، كما تكون ، للمتناهيين ، بعد تمام انطباق بعضهما على بعض ، كذلك يكون لغير المتناهيين ، فإن اللامتناهي يساوي اللامتناهي، ولو نقص من جانبنا المتناهي ٠

ثالثاً : المعارضة بالمثل والمقصود منه إجراء الدليل على خلاف ما أقام الخصم عليه الدليل(١) بأن يعارض جانب الأزل بجانب الأبد، فيُجرَى فيه برهان التطبيق ، فيلزم منه تناهي الحوادث مستقبلا ، وعليه فيلزم انقطاع نعيم الجنان وعذاب النيران ، وغير ذلك من المحالات. وذلك بأن يقال : لاشك أن امكان حدوث الحوادث من يوم الطوفان مثلا ، إلى آخر الأبد ، أكثر من صحة حدوثها من وقتنا هذا الى الأبد فإذا طبقنا هذين الامتدادين من هذا الجانب ، فإن امتدا أبداً ، يلزم أن يكون الزائد مساوياً للناقص ، وهو محال ، وإن ظهر التفاوت لزم انتهاء صحة حدوث الحوادث من جانب الأبد إلى آخر ونهاية(٢)٠

ومعلوم أن هذا باطل بالاتفاق . فإن أنتم أجريتموه في الأزل فأجروه في الأبد ، وإلا كان تخصيص أحدهما دون الآخر تحكم لا مستند له ٠

وفي الحقيقة هذه معارضة قوية لايمكن دفعها ٠ تدل على تهافت برهان التطبيق وضعفه ٠ والعجب من السعد ، رحمه الله ، حينما ضعف هذا الدليل عندما أورده هناك عند الاستدلال على بطلان تسلسل العلل والمعلولات ، بينما سكت عنه هنا ، مع أن ظهور ضعفه هنا أبين وأجلى حيث أمكن الاعتراض عليه بالنقض الاجمالي ، والمعارضة ، بالاضافة إلى الحل ٠

فالخلاصة أن هذا البرهان ، برهان واهٍ ، وضعيف جداً ، لايستحق أن يلقب "بالبرهان" ، ولايصح الحكم على مقدماته بأنها من الأقيسة البرهانية بتاتا، بل هو صورة من صور خداع الفكر ٠

---

(١) انظر : آداب البحث للسيد الشريف : ص١٣٣ آداب البحث للكلنبوي ص ٧١-٧٢

(٢) انظر : المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٥٧ ، شرح عيون الحكمة : ص ٥٣ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ١ ص ٣٠٤ ، منهاج السنة النبوية : ج ١ ص ٤٣٢-٤٣٣ ، نهاية العقول : ورقة ٣٠/ب ، ٣١/أ ٠

نقد الأدلة التي ضعفها السعد في بطلان تسلسل الحوادث :

وهذه الأدلة ضعيفة ، كما ذكر السعد نفسه ، وهذا نقدها:-

نقد الدليل الأول : الاستدلال بدليل ماصدق على الجزء يصدق على الكل دليل قديم ، كان من أوائل من أعتمده المعتزلة(١) وبعض الفلاسفة الاسلاميين(٢) ، بنفس مثال الزنجي الذي ذكره السعد ٠ ثم جرى عليه الأشاعرة أخذاً عنهم ، وجعلوه من جملة أدلتهم(٣) ٠ على الرغم من ضعفه كما أشار السعد ٠

وقد ضعفه السعد بناءً على منع كبرى هذا الدليل ، القائلة بأنه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم ، كان الكل كذلك ، فكبرى هذا الدليل قوله : «كان الكل حادثا»، ومعلوم أن هذا الكلام في غاية الضعف ٠ إذ من المسلم به أنه ليس مايصدق من الأحكام على الجزء يصدق على الكل ، وكذلك العكس ٠ فعلى سبيل المثال لكل إنسان رأس ، وليس للكل رأس ، فثبت للجزء مالم يثبت للكل ٠

وكذلك يقال : إن الآحاد اذا اجتمعت وصار عددها عشرة مثلاً ، فقد حصل وصف لكل الآحاد وهو العشرة ، وهذا الوصف يصدق على الكل دون الآحاد ، فثبت للكل مالم يثبت للجزء(٤)٠ وهكذا فإذن ماقيل في هذا الدليل من ضرورة حدوث الكل لحدوث الأجزاء زعم باطل ، لايلتفت إليه ٠

---

(١) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٦٧ ، ديوان الأصول : ص ٢٣٩ ومابعدها ٠

(٢) هو الفيلسوف ابن زكريا الرازي ، انظر رأيه في : رسائل فلسفية : ص ١٢٩ ٠

(٣) انظره عندهم في : لمع الأدلة : ص ٨٠ ، المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٧٧ ، الصحائف الإلهية : ص ٤٠٧ ٠

(٤) للتوسع انظر : المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، الشفا - الطبيعيات - السماع الطبيعي : ج ١ ص ٢٣٨ ٠

نقد الدليل الثاني :

هذا الدليل استدل به المعتزلة(١) وهو قريب من برهان التطبيق ، وبرهان الشفع والوتر ، وبرهان الألوف ، لأنها كلها تقوم - كما أشرت مرارا - على فكرة أن ماقبل الزيادة والنقصان فيجب تناهيه . وهذا رأي خاطئ ، لأن هذين الوصفين من أوصاف المتناهي ، بخلاف اللامتناهي ، فلايمكن وصفه بهما .

والسعد نفسه قد اعترض عليه بمنع المقدمة الثانية القائلة : إن ماقبل الزيادة والنقصان فهو متناه ، وذلك لكون هذين الوصفين حاصلين للسلسلة اللامتناهية من جهة واحدة ، وهي الجهة التي تلينا ، وهو الجانب المتناهي . بخلاف الجانب الآخر ، جانب المبدأ والمصدر ، فلو صدق من الجانبين لتم الدليل(٢) .

نقد الدليل الثالث :

هذا الدليل مبني على فكرة أن الحوادث الآنية الأخيرة متوقفة على الحوادث التي قبلها ، فإذا كانت الحوادث التي قبلها غير متناهية ، لزم أن لاتوجد الحوادث اليومية ، لأن ماتوقف وجوده على مالايتناهى لايوجد .

وهذا الدليل من أوائل من استدل به من الأشاعرة الباقلاني(٣) ، ثم الجويني(٤) فالغزالي(٥) ، إلى أن بلغ المتأخرين، كأمثال الرازي(٦) والسمرقندي(٧) ، ومن يليهم كالسعد وغيره . وقد مثل له بعض المتكلمين بحديث الدرهم والدنيار، وهو قول القائل :لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك قبله درهما ، فلايتصور أن يعطي على حكم شرطه دينارا ولا درهما(٨) .

---

(١) المحيط بالتكليف : ص ٦٩ .
(٢) انظر الاعتراض عليه عند الرازي : ج ٤ ص ٢٤٩ ومابعدها .
(٣) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٥٥ . (٤) انظر : الإرشاد : ص ٢٥ -٢٦.
(٥) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٢٤ .
(٦) انظر : المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٧٥ ، الاربعين في أصول الدين : ص ١٥
(٧) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٤٠٥ . (٨) انظر : الارشاد : ص ٢٦ -٢٧، وقد نقله عنه السعد في مبحث إثبات قدرته ، تعالى . انظر: شرح المقاصد :ج٢، ص ٨٠

وهو دليل ضعيف جداً ، وقد اعترض عليه السعد بمنع انقضاء غير المتناهي ، لأن غير المتناهي يستحيل انقضاؤه من الجانب غير المتناهي(١) ٠ هكذا اختصر الاعتراض دون أن يفصل فيه ٠ فكأنه يريد أن يقول: إن الانقضاء واقع من الجانب الذي يلينا ، أما الجانب الآخر ، فهو غير متناه ، فيمتنع انقضاؤه من تلك الجهة ، نعم لو كان الجانب الغير متناهي جهة الحوادث الآنية لوجب انقضاؤه(٢) ٠

قال العلامة المكناسي : «إن عدم انقضاء ما لاينتهي إنما يستلزم امتناع مايترتب عليه إن توقف أو ترتب ما لاينتهي من الجهة التي لاتنتهي منها ، لا من الجهة التي يتناهى منها ، والحركة اليومية إنما تتوقف على تلك الحوادث من الجهة التي تنتهي منها ، وذلك فيما لايزال ٠ فإنه لو قيل ما مرتبة وجود هذه الحركة وماشرط وجودها؟ ، لقيل شرط ذلك فراغ ماقبلها بوجود الحركة الأمسية ٠ ولايقال شرط ذلك فراغها من أولها ، إذ ليس كذلك٠ مع أنه مصادرة ، فإن النزاع في أن مايوجد الآن يكون لما قبله أول ، أوْلا.»(٣)

وقال السمرقندي عن هذا التوقف ، أي توقف الحوادث اليومية ، كالحركات ، فيما لايزال على مضي الحركات الماضية ، إنه توقف وهمي ، ليس حقيقيا ، لأنه لو كان حقيقاً لكان في وقت من الأوقات ، وليس كذلك ، لأن ما من وقت فرض إلا ويكون بين ذلك الوقت، وتلك الحركة، أعداد متناهية، فيكون دائماً غنياً عنها٠

ثم قال : «ولئن سلمنا (أي سلمنا كون هذا التوقف حقيقيا ، أي على

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ٣٣٠ ٠

(٢) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٤٠٥ - ٤٠٦ ٠

(٣) أشرف المقاصد : ج ٢ ، ورقة ٢٢١/أ ٠

انقضاء ما لايتناهى) لكن لانسلم امتناع انقضائها ، وإنما يكون كذلك أن لو كان الطرف الغير المتناهي نحو تلك الحركة.»(١) ومعنى عدم التسليم أن انقضاء مالايتناهى حاصل وواقع بالفعل ، وهو من الجهة التي تلي الحوادث اليومية · فلو توقف عليها شيء في هذه الجهة لما امتنع حصوله ، بخلاف الجهة اللامتناهية ، فإنها غير منقضية ، ولايتوقف عليها شئ في وجوده وتحققه · وأما المثال الذي ضربه الإمام الجويني بالدرهم والدينار فغير صحيح، لأنه لما كان المنازع يرى توقف الحوادث اليومية على التي قبلها ، والتي قبلها على التي قبلها ، وهكذا أبدا ، كان من المفروض في التمثيل أن يقول : ما أعطيك درهما الا وأعطيتك قبله دينارا ، وما أعطيتك دينارا إلا واعطيتك قبله درهما · فيصح حينئذ الاعطاء(٢) · لأن الحديث عن أمر ماضٍ ، وليس حاضرا أو مستقبلا ، فكان الواجب أن يستخدم الفعل الذي يناسب الزمان ، ألا تراه لما ضرب نفس المثال لمن ألزمه بنفس هذا الدليل المسوق بامتناع تسلسل الحوادث ، بمنعها ، أيضا ، في المستقبل ، استعمل الفعل المناسب للمستقبل بقوله : «لا أعطيك دينار إلا وأعطيك بعده درهما ، ولا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينار.»(٣)

---

(١) الصحائف الإلهية : ص ٤٠٥ - ٤٠٦ ، وانظر نقد ابن سينا والرازي وابن رشد على هذا الدليل : الشفا - الطبيعيات - السماع : ج١ ص ٢٣٨، المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٧٥ - ٢٧٦ ، مناهج الأدلة : ص ١٤٢ - ١٤٤ · وانظر اعتراض ابن تيمية عليه في : درء تعارض العقل والنقل : ج ٢ ص ٣٦٩ - ٣٧١.

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٢ ص ٣٥٨ - ٣٥٩ ، ج ٩ ص ١٨٦ - ١٨٨ ، منهاج السنة النبوية : ج١ ص ٤٣٥ - ٤٣٦ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ١٠٨ - ١٠٩ · قال ابن رشد : «هذا التمثيل ليس بصحيح ، لأن في هذا وضع مبدأ ونهاية ، ووضع مابينهما غير متناه ، لأن قوله وقع في زمان محدود ، وإعطاؤه الدينار يقع أيضاً في زمن محدود ، فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لانهاية لها ، وهي التي يعطيه فيها دنانير لانهاية لها ، وذلك مستحيل ، فهذا التمثيل بين من أمره أنه لايشبه المسألة الممثل بها» مناهج الأدلة : ص ١٤٢ - ١٤٣ ·

(٣) الإرشاد : ص ٢٧ ·

نقد الدليل الرابع :

القائل بأن الحركة إن كانت مسبوقة بحركة أخرى امتنع أزليتها ، وإن لم تسبق بأخرى تحقق أوليتها · وقد استدل به قبله بعض المتكلمين ، كالرازي(١)، والسمرقندي(٢) ، والشريف الجرجاني(٣) ، وغيرهم ·

وهذا الدليل ضعيف جداً ، وقد رده السعد ، بناءً على أن لمجيز التسلسل أن يختار كون آحاد الحركة مسبوقة بغيرها ، ولايفيد هذا امتناع أزلية النوع والماهية ، بل يفيد امتناع أزلية آحاد الأفراد ، وهو مايقوله مجيزو التسلسل في الحوادث · فصحيح مايقال : بامتناع أزلية الآحاد لكون كل منها مسبوقا بغيره ، أما النوع فلا · وهذا الدليل يعود الى بعض الأدلة السابقة ، وهو الدليل الذي يرى حدوث الكل لحدوث الجزء ، أو حدوث الكلي (الماهية) لحدوث الجزيئات · وهي كما أشرت أدلة ضعيفة ·

لأن الظاهر من قوله : «إن الحركة ان كانت مسبوقة بحركة أخرى امتنع أزليتها» أنه لما كان كل فرد ممتنع الأزلية لسبق غيره عليه ، كان ذلك حكم الكل او الكلي ، وإلا فإن أراد الأفراد ، فإنه تقرير لما يقوله القائلون بالتسلسل، لأنهم كذلك يقولون ، أي بامتناع أزلية آحاد الحركة(٤)·

نقد الدليل الخامس :

هذا الدليل قد استعان به بعض كبار المتكلمين(٥) وهو يقوم على فكرة

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٦٥ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٤ -١٥ ، نهاية العقول : ورقة : ٢٣/أ ·

(٢) الصحائف الإلهية : ص ٤٠٧ ·

(٣) شرح المواقف : ج ٢ ص ٤٩٢ ·

(٤) انظر : شرح المواقف : ج ٢ ص ٤٩٢ ، الصحائف الالهية : ص ٤٠٧ ·

(٥) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٤٠٦ ، المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٦٥ - ٢٦٦، الأربعين في أصول الدين : ص ١٤ ، شرح المواقف : ج ٢ ص ٤٩٢ ، نهاية العقول : ورقة ٢٣/أ ·

امتناع اقتران العدمات الأزلية ، بالحوادث الأزلية ، لأنه لما كان كل واحد من أفراد الحوادث مسبوقاً بغيره ، كان كل واحد من تلك الحوادث مسبوقا بعدم أزلي ، لا أول له ، فإذا كان الأمـــــر كذلك ، وجب اجتماع تلك العدمات في الأزل ، وحصولها فيه ٠ فإذا حصل شيء من الموجودات في الأزل ، كان هذا من التناقض المحال ، لأنه جمع بين النقيضين ، إذ يلزم منه اجتماع الوجود والعدم ومقارنته إياه في الأزل ، وهو محال ، لأنه من المفترض تقدم العدم على الوجود ، فإذا كان هذا مؤدى التسلسل ، فالتسلسل في الحوادث محال ٠ وإن لم يحصل شيء من الموجودات في الأزل ٠ فقد حصل لكل الموجودات أول وبداية٠ وهو المطلوب ٠

وهذا الدليل كسابقيه ، لانصيب له من الصحة ، وليس من الأقيسة البرهانية ، ويكفي اعتـــــراض السعد عليه ، بأن الأزل ليس ظرفاً لتجتمع فيه العدمات ، ليقال بعد ذلك ، بامتناع تسلسل الحوادث ، وإلا للزم منه اجتماع النقيضين في الأزل ، الوجـــود والعـــــدم ٠ لأن معنى أزلية العدمـــات ، كونها ليست مسبوقة بالوجودات ، وهذا لايوجب تقارنها في شيء من الأوقات ٠

وهذا الرد صحيح وصواب وظاهر(١) ٠ وأجاب السمرقندي من وجه آخر، حيث قال : «إن ذلك (أي الدليل) يوجب أن لايكون شيء من جزئيات الحركة أزليا، لاجتماع عدماتها في الأزل ، ولانزاع فيه ، لا أن لاتكون الحركة من حيث هي، (أي ماهيتها)، أزلية ، وإنما يلزم أن لوثبت أن عدمها أزلي ، وهو عين النزاع.»(٢)

بمعنى أن على فرض اجتماع هذه العدمات في الأزل ، ووجوب عدم مقارنة وجوداتها لها، أزلاً ، فإن عدم المقارنة يدل على حدوث الأفراد ، لاحدوث النوع ٠ الذي هو عين المتنازع فيه ٠

---

(١) انظر : شرح المواقف : ج ٢ ص ٤٩٢ ٠

(٢) الصحائف الالهية : ص ٤٠٦ ٠

على أن هذا الدليل معارض بالأبد أيضا ، فيلزم تناهي الحركات ، بل الحوادث أجمع مستقبلا . فيقـــال : لما وجب في كل من الحركات أن يحصل بعده عدم لا آخر له - لأن الحركات كما تقتضي المسبوقية بالغير ، فكذلك تقتضي الملحوقية بالغير ، على رأي القائلين بجواز التسلسل في المستقبل ، وهذا اللاحق عدم أبدي ، مقابل للعدم السابق الأزلي - فلابد من اجتماع العدمات في الأبد ، فحينئذٍ إما أن يحصل شيء من الموجودات في الأبد ، أو لايحصل ، فإن حصل شيء منها في الأبد ، لزم حصول السابق والمسبوق معاً ، أي حصول الوجود السابق مع العدم اللاحق مقترنين معاً في نفس الوقت ، وحينئذٍ يلزم اجتماع النقيضين ، وهو محال .

وإن لم يحصل شيء منها في الأبد وجب حينها انتهاء الحركات والحوادث إلى أجل محدود ، وأن يكون لها آخر ونهاية(١) .

وهذه معارضة لا مدفع عنها . فثبت بكل ماسبق وهي هذا الدليل وضعفه ، وأنه خارج عن مواد الأقيسة البرهانية .

نقد الدليل السادس :

صورة هذا الدليل عند أكثر المتكلمين ، معتزلة(٢) وأشاعرة(٣) ، لأنه المرتكز الذي يقوم عليه اعتقادهم في قدرة الله تعالى ، لأنهم وصفوه ، سبحانه وتعالى ، بالاختيار في فعله . فيجب أن يكون مايصدر عنه له بداية ، وإلا امتنع وصفه بالاختيار . وعادة ما يأتي الأشاعرة بهذا الدليل في مبحث اثبات حـــدوث العالم - كما أتى به الســـعد ، أيضا ، وهو الدليل الثالث على حـــدوث العالم(٤) - وقـــد أتى به هنا لإثبات بـــطلان تسلسل الحوادث ،

---

(١) انظر في هذا : المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٦٧ - ٢٦٨ .

(٢) انظر هذا الدليل عند المعتزلة في : المحيط بالتكليف : ص ٦٨ ، شرح الأصول الخمسة : ص ١١٤ .

(٣) وانظره عند الأشاعرة في : المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٧٠ ، المحصل : ص ١٧٦، نهاية العقول : ورقة ٢٣/أ ، ب .

(٤) انظر : ص ٤٦٨ من البحث .

قال القاضي عبدالجبار : «إن الحادث قد ثبت حاجته إلى محدث ، وثبت أن من حق المحدث أن يكون قادرا ، وأن من حكم كونه قادرا ، أن يتقدم على وجود مقدوره ، وفي القول بأن هذه الحوادث لا أول لها قدح في أحد هذه الأصول.»(١)

وأما اعتراض السعد على الدليل بأنه لامانع من استناد الحادث الى الموجب القديم ، إذ يجوز ذلك بشرط حادث(٢) ، فهو في نظري خروج عن المقصود ، إذ من الممكن القول بجواز استناد الحوادث الى الموجب ، على الرأي المذكور ، فيكون النوع قديما والأفراد حادثة ، لكن ليس هذا موطن البحث ، بل موطنه أن يقال : إنه على فرض ثبوت الفاعل المختار - وهو كذلك ثابت- هل يجوز استناد القديم بالنوع إليه ؟ قطعاً لا ، وإلا لانتفى عنه الاختيار ، فمحور الدليل يدور حول ثبوت الفاعل المختار - كما سيأتي بأدلة أخرى ، عند الحديث عن صفة القدرة - فإذا ثبت اختياره ، وجب حدوث جميع أفراد الحوادث بأسرها ، وأن يكون لأفرادها مفتتح وأول وبداية · وليس الحديث هنا عن الموجب بالذات ، ليقال بصحة صدور الحادث عنه على جهة التسلسل ، لأن القائل بالاختيار لايقول بالايجاب ، فكيف يورد هذا الاعتراض على هذا الدليل، بعد ثبوت اختيار الفاعل عند القائل به ، وثبوت بطلان الإيجاب بالذات عنده· وليعتقد الخصم مايعتقد من الإيجاب مع صحة صدور الحوادث عنه ،

(١) المحيط بالتكليف : ص ٦٨ ، وقد ذكر القاضي عن شيخه أبي عبدالله البصري (٣٠٨-٣٩٩) أن هذا الدليل هو المعتمد في هذه المسألة · وأن ماعداه لايكاد أن يتم · المرجع السابق ، نفس الصفحة ·

(٢) وانظر الاعتراض عند الرازي في : المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٧١ ·

لكن هل يرد على القائل بالاختيار أي اعتراض يمنع وجوب حدوث الحوادث عن الفاعل المختار الذي قال به ؟ قطعاً لا(١)٠ فوجهة نظري أن ايراد السعد لهذا الاعتراض ليس في محله ، وغير قادح في حصول الأولية لجملة الحوادث ومجموعها بعد القول بالفاعل المختار ، والله أعلم ٠

نعم قد يرد على هذا الدليل ، الاعتراض المشهور الذي أثاره الفلاسفة ، قديماً، وهو الاعتراض على صغري هذا الدليل ، وهو صدق اختيار الفاعل ، لأن الفاعل المختار إما أن يكون قد حصل عنه كل ما لابد منه في حصول تلك المؤثرية ، أو لم يحصل ، فإن كان الأول امتنع تخلف الأثر عنه ، وإن كان الثاني افتقر حدوث تلك الشروط والاعتبارات الى مؤثر آخر(٢)٠

فإما أن يتسلسل ، فيعود الكلام ، وإما أن ينتهي الى الواجب فيلزم القدم، وهذا الاعتراض غير قادح في وجوب حصول الحوادث عن مبدأ ومفتتح، بعد أن لم تكن ، لكونها فعل المختار ، لكنه نزاع في أصل ثبوت اختيار الباري جل وعلا ٠

وقد أجاب عنه السعد، فيما مضى(٣)، وكما سيأتي الحديث عنه لاحقاً عند الحديث عن صفة الإرادة(٤) ، بأن الإرادة تخصص الممكنات بلا مـــرجح، وأن

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٧٣ - ٢٧٤ ، حيث أجاب الرازي عن اعتراض أورده الخصوم على هذا الدليل وهو أن تقدم الفاعل على الفعل غير واجب، فأجاب : «هذا باطل ، لأن الفاعل المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد ، والقصد إلى إيجاد الشيء حال بقائه محال معلوم الامتناع بالبديهة ، وأما الوجوه التي ذكرتموها (أي الوجوه التي استدل بها الفلاسفة على جواز استناد الحوادث إلى الفاعل) فنحملها على الموجب بالذات ، وذلك غير ممتنع ، إنما الممتنع حصول الفعل بالفاعل المختار ، مع كون ذلك الفعل قديما.» ١٠هـ ٠

(٢) انظر المطالب العالية : ج ٤ ص ٢٧٢ ٠

(٣) انظر ص ٥٦٩ من البحث .

(٤) انظر : ج٣ ص ١٠٧٧ ومابعدها .

ذات الإرادة هي التي يحصل بها ذلك ، دون الحاجة الى شروط واعتبارات ٠

وهذا الدليل جيد وصحيح، لولا لزوم الدور فيه ، ولهذا ذكره السعد ضمن الأدلة الضعيفة. لأن الاستدلال في هذا الفصل جاري في إثبات وجود الله تعالى،بدليل الحدوث، فلو قيل بدلالة اختياره،تعالى،على الحدوث لزم منه الدور، وهو باطل .

نقد المقدمة الخامسة :

وهي في إثبات السعد لانحصار أجزاء العالم ومكوناته بالجواهر والأعراض٠ وهي مسألة تنازع فيها أهل السنة والمتكلمين من جهة ، والفلاسفة من جهة أخرى ٠ وشأن السعد وحاله كحال بقية المتكلمين ممن يخصون صفة القدم بالله ، جل وعلا ، وينفونها عما عداه ، كما هو الحال عند أهل السنة، بخلاف ماعليه جمهور الفلاسفة الأوائل ومنهم أرسطو(١) ، واتباعه من الفلاسفة الاسلاميين كالفارابي وابن سينا ، اللذين أثبتوا قسمة ثالثة لمجودات العالم الممكنة - إضافة إلى المتحيز بالذات ، والمتحيز بالغير - وهي المجردات ، ويقصدون بها ، المجردات عن المادة، والمفارقات لها ، التي ليست بأجسام، ولا أعراض ، وهي العقول، والنفوس الفلكية ، فهي وإن كانت ممكنات بحسب ذاتها لكنها مجردات عن المادة ٠

فالمجردات مالاتكون محلاً للجواهر ، ولا حالة فيها ، ولا مركبا مما هو محل وماهو حال(٢) ٠ بمعنى أنها ليست متحيزة بذاتها، ولا حالة في المتحيزات بذاتها(٣) ٠ كما مر ذكرها في عرض المسألة ٠

---

(١) انظر : الأصول والفروع : ص ٢٠ ٠

(٢) انظر : التعريفات ص ١٧٧ ، ومحل الجواهر ، هي الهيولي ، والجواهر الحالة فيها هي الصورة ، والمركبة منهما الجسم ، وهذه الأقسام الثلاثة عند الفلاسفة هي الماديات ، المقارنة لها ، وماعداها فجواهر مجردة عنها ٠

(٣) انظر : المواقف : ص ٤٢ ، شرح المواقف : ج ١ ص ٢٢٣ ، مع حاشية السيالكوتي عليه ، شرح المقاصد : ج ١ ص ١٧٣ - ١٧٤ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٦ ، المطالب العالية : ج ٧ ص ٧ ٠

وحصر السعد أجزاء العلم علويها وسفليها بالأجسام والجواهر والأعراض، ونفيه لهذا القسم من الموجودات هو ما عليه أهل السنة والجماعة ، واتفاق المتكلمين(١) ، وهو المذهب الحق ، إذ القول بوجود المجردات عن المادة قول يصادم النقل والعقل معا ، أما النقل فلأنه ليس ثمة شيء قديم، سوى الله تعالى ، وإثبات المجردات يقتضي إثبات قدماء مع الله، تعالى ٠ فإن الرسل مطبقون على أن كل ماسوى الله تعالى محدث ، مخلوق ، كائن بعد أن لم يكن ، ليس مع الله شيء قديم(٢) ٠ والنصوص من الكتاب والسنة في هذا الباب وباختصاص الخلق بما هو مشاهد ومحسوس ، مقارن للمادة ، أكثر من أن تحصى ٠ وأما العقل فلأن القول بوجود موجودات مفارقة للمادة ، لاهي جواهر، ولا أعراض، من الأمر البين فساده بضرورة العقل ، وهو حكم ضروري يسلم به كل من سلمت فطرته ، وصح عقله ، فدليل نفيها هو نفي وجودها بحكم الفطرة، والضرورة، والبديهة ٠

قال الإمام ابن تيمية : «جمهور العقلاء ينكرون ثبوت المجردات»(٣) ، وقال،أيضاً : «إن ما أثبته هؤلاء المتفلسفة من موجودات ممكنة ، ليست أجساماً ، ولا أعراضاً، قائمة بالأجسام ، كالعقل، والنفس .... ، فإن أئمة أهل النظر يقولون : إن فساد هذا معلوم بالضرورة»(٤)

وقال ابن حزم عن المجردات بأنها حقائق لاتقوم حتى في الوهم(٥) وأنها في غاية الفساد والبطلان ، لأنها دعاوي مجردة لايقوم على صحة شيء منها دليل ، أصلا ، لابرهاني ، ولا إقناعي ، بل البرهان العقلي والحسي يشهدان ببطلان ذلك(٦)٠

---

(١) انظر : الانصاف : ص ١٧، تمهيد الاوائل : ص ٤١، العقيدة النظامية : ص ١٦ -١٧، نهاية الأقدام : ص ٥٤، الأربعين في أصول الدين : ص ٣- ٦، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ١٩، المحصل : ص ١٣٥ ، الأصول والفروع : ص ١٩ ، ص ٢٦٠

(٢) مجموع الفتاوي : ج ٩ ص ٢٨١ ٠

(٣) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ١٠ ص ٩٣ ، الصفدية : ج ١ ص ٢٤٣٠

(٤) مجموع الفتاوي : ج ٥ ص ٢٩٤ - ٢٩٥ ، وانظر الدرء : ج ٥ ص ١٧٤ ، ج ٦ ص ٣٧ ، ج ٧ ص ١٢٦ ، الدرة فيما يجب اعتقاده : ص ٤٠٣ ٠

(٥) الأصول والفروع : ص ٢٠ ٠ (٦) الفصل : ج ٥ ص ٦٩ ٠

ولاخلاف بين أئمة أهل السنة والجماعة على حدوث كل ماسوى الله تعالى،واتصاف علويها ، كالملائكة وغيرهم ، وسفليها كالجن والإنس ، والنفس وغير ذلك بوصف الجسمية والعرضية · الكل مقر بذلك ، حتى قال ابن حزم إن هذا قول جميع المنتمين إلى الإسلام ، عدا العطار ، أحد رؤوساء المعتزلة(١) ، الذي انفرد بالقول : بأن النفس جوهر مجرد ، ليس بجسم، ولا عرض(٢)، وعلى الرغم من ظهور بطلان القول بوجود المجردات ، المفارقات للمادة عند العقلاء ، واستغناءه عن الدليل ، إلا أن السعد قد استدل عليه بدليلين ؛ أحدهما سلبي ، والآخر إيجابي ، أما السلبي فهو جعله عدم الدليل

---

(١) ذكر الإيجي أن الغزالي، والراغب الإصفهاني، ممن وافق الفلاسفة على تجرد النفوس البشرية عن المادة · المواقف : ص ٢٥٨ ، شرح المواقف : ج ٢ ص ٥٠٥ ، الصحائف الالهية : ص ٢٧٦ ·

(٢) الفصل : ج ٥ ص ٧٠ · وبهذا يظهر بطلان قول العلامة المرجاني في حاشيته على شرح العقائد العضدية : ج ١ ص ٢٢٩ من أن أول من ابتدع القول بجسمية الجواهر القدسية (ويعني بها الملائكة وماشاكلها) هو النظام من قدماء المعتزلة، وأن حصر المتكلمين أجزاء العالم في الأمور الثلاثة (الجواهر - الأجسام - الأعراض) لا سلف لهم به ، وأن نفي المجردات نفي لما أثبته السلف، وأعاظم الأئمة.أ هـ بتصرف ·

وليس النظام هو أول من قال بجسمية الجواهر القدسية (الملائكة) ، بل هو قول أهل السنة قاطبة ، لانعلم خلافا في ذلك ، وأما نفيهم المجردات فليس نفياً لما أثبته السلف ، بل تقرير لما نفوه وأبطلوه ·

انظر في جسمية وحدوث كل من الملائكة، والنفس، والروح، عند سلف الأمة : الاختلاف في اللفظ : ص ٥٦ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٦ ص ٣٢ ، ج ٨ ص ٥٢ ، ج ١٠ ص ٢٩٢ ، الرد على المنطقيين : ص ٢٧٥ ومابعدها ، ص ٤٨٩ ومابعدها ، الروح : ص ٢٤٩ ومابعدها ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ٢ ص ٥٦٢ ومابعدها ، شرح المواقف : ج ٢ ص ٥٠٧ ، لوامع الأنوار البهية : ج ٢ ص ٣٣ - ٣٤ ، الحبائك في أخبار الملائك : ص ١٠ ·

دليلا على العدم ، فلأنه لم يثبت دليله ، أو لم يقم الدليل البرهاني عليه فيجب نفيه(١) ، وهذا الوجه من الاستدلال ضعيف جدا ، ولايعد من الأدلة البرهانية(٢) .

وأما الدليل الإيجابي ، فهو مبني على أن التجرد من أوصاف الباري ، جل وعلا ، فلو كان شيء غيره على هذه الصفة لشارك الباري في التجرد ، ولابد حينئذ من تحقق الماهية الفاصلة للباري عنه ، فيلزم منه تركب الباري ، جل وعلا(٣).

وهذا الدليل ، أيضا ، ضعيف ، وقد ضعفه السعد نفسه ، بناءً على أن التجرد من العوارض السلبية ، فالاشتراك فيها لايوجب الاشتراك في حقيقة الماهية ، ليلزم منه امتياز الباري بالفصل، فيلزم التركيب في حقه .

وهذا كلام حق ، وإلا لو كان الاشتراك في السلوب يقتضي التماثل للزم منه تماثل المختلفات ، لأن كل مختلفتين لابد وأن يشتركا في سلب كل ماعداهما عنهما(٤).

وكما أن أدلة السعد ، كما هو ظاهر هنا ، على بطلان وجود المجردات ضعيفة ، لاتنهض إلى درجة الأدلة البرهانية، بل ولا الجدلية، كذلك الحـــال

---

(١) انظر هذا الدليل عند الرازي في : المطالب العالية : ج ٧ ص ٢٦ .

(٢) إذ معنى عدم الدليل دليل على العدم ، أن عدم دليل الثبوت يستلزم العلم بالعدم، فينعكس الدليل ، فيقال : كذلك عدم دليل النفي يستلزم العلم بالثبوت ، فيلزم من عدم دليل الطرفين ، الجزم بهما معا في شيء واحد ، وهو جمع بين النقيضين .وقد تقدم نقد هذا الدليل في موضعه انظر: ص من البحث .

(٣) انظر هذا الدليل في : المطالب العالية : ج ٧ ص ٢٥ ، المحصل : ص ١٣٥ ، معالم أصول الدين : ص ٣٣ وقد ذكر الرازي في المطالب ج ٧ ص ٢٦ حجة ثالثة قريبة من دليل السعد هذا ، والاعتراض وارد عليه بنفس الصورة ، لذا فلا تقوم به حجة .

(٤) انظر : المحصل : ص ١٣٥ ، المطالب العالية : ج ٧ ص ٢٦ .

بالنسبة لأدلة الفلاسفة المثبتين لها ، فإن أدلتهم ، كما ذكر السعد ، نفسه ، غير برهانية ، ولايسلم بها(١)٠

والحق أن بطلان وجود المجردات أمر ضروري ، بدهي ، لايفتقر إلى برهان ، فإن إثبات المجردات يستلزم التناقض ، لأن القول بتحقق وتشخص المجردات، وكونها جواهر موجودة، ومتقررة، يستلزم تحقق الأمور الكلية ووجودها من حيث هي كلية في الواقع ، وهو خلط مردود ، لأن المجردات عندهم لا داخل العالم، ولا خارجه ، ولامباينة له ، ولا حالة فيه ، ولايمكن الإشارة اليها، ولا الإحساس بها ، ولا هي متحركة ، ولاساكنة ، ولاتوصف بأي وصف إيجابي مادي ، فهي بذلك أمور كلية ، والكليات أمور ذهنية لاتقرر لها في الخارج(٢)٠

وهذ أخر ما سطر في نقد الدليل الأول عند السعد ، على حدوث العالم ومكوناته ٠

---

(١) لم أتعرض لذكر أدلة الفلاسفة واعتراضات السعد عليها ، لأنه تطويل لاحاجة له ، ولمعرفة اعتراضاته عليهم يراجع : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٣١ ومابعدها ، ص ٤٩ ومابعدها ٠

(٢) انظر في هذا : درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ١٧٣ - ١٧٤ ، ج ٦ ص ٣٧ ، ج ٧ ص ١٢٦ ٠

نقد الدليل الثاني على حدوث العالم :

هذا الدليل لاتختلف صورته عن الدليل السابق ، لأنه يقوم على فكرة الاعتبار بحدوث الأجسام المشاهدة المحسوسة ، بما يقوم بها ، ويعتريها من الأعراض الحادثة ، كالحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، والكثرة والقلة ، والثقل والخفة ، والألوان والروائح ، والطعوم ، ..... الخ ٠ فليس من جسم يشاهد في العالم الا وهو مقترن بهذه الأعراض ، وهي حادثة ، كما تقدم ، فالأجسام حادثة(١) ٠ ولاشك أن القديم بخلاف ذلك ، لأن الحدوث والقدم متنافيان ٠ لكن الفارق بين هذا الدليل وسابقه ، أن سابقه قام على فكرة اتصاف كل الأجسام في العالم بالأعراض الحادثة ، فيلزم منه حدوث كل مكونات العالم الأجسام والأعراض ، لملازمة كل منهما الآخر ، وههنا لم يقم الدليل على هذه الفكرة الكلية ، بل اكتفى بمجرد اتصاف الأجسام الظاهرة المشاهدة ، المحسوسة بالحوادث ، لذا فقد توجه عليه الاعتراض الذي أورده السعد ، من أن الصغرى ، إن أخذت كلية ، فالمنع ظاهر ، لأن الكلام فيما هو مشاهد ، ولانزاع فيه ، وأخذها كلية غير مسلم به عقلا ، لجواز وجود ماهو وراء الحس والمشاهد ، مما لايقبل الحوادث ، وإن أخذت جزئية لم تفد المطلوب ٠

وفارق آخر أن الدليل السابق مختص بالأكوان ، وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، أكثر من اختصاصه ببقية الأعراض ، لأنها لايخلو منها أي فرد من أفراد العالم ، وهذا الدليل عام في جميع الأعراض(٢) ٠

ونحن نلحظ أن هذا الدليل حتى يتم الاستدلال به لابد أن يقوم على اثبات مقدمات عدة مفتقرة إليها ، وهي :

١- اثبات حدوث الأعراض

---

(١) انظر هذا الدليل في : المطالب العالية : ج ٤ ص ٣١١ - ٣١٣ ، شرح المواقف : ج ٢ ص ٤٩٤ ٠

(٢) المطالب العالية : ج ٤ ص ٣١١ ٠

٢- إثبات ملازمة الأجسام للأعراض ٠

٣- ثبات امتناع تسلسل الحوادث (أي امتناع قدم الاعراض) ٠

٤- إثبات انحصار أجزاء العالم بالأجسام والأعراض ٠

٥- ثبات اتصاف جميع الأجسام بالحوادث ٠

والسعد ، رحمه الله تعالى ، أثبت المقدمة الخامسة ، فقط ، بإجابته عن الاعتراض السابق ذكره ، على المقدمة الصغرى ، بقوله : «إنها توجد كلية، وبأن الأفلاك والعناصر كلها تتصف بالحوادث ، كالحركات ، والأوضاع الحادثة» ٠

وفي هذا الجواب عود بالدليل الى الدليل السابق ، في طريقة اثبات كلية هذه المقدمة ، وأن طريقها الأكوان ، السابق ذكره في الدليل السابق ، إذ هي مما لايخلو منها أي فرد من أفراد العالم ، فهي بذا توجب كلية المقدمة الصغرى في هذا الدليل ٠

أما المقدمات الأربعة السابقة ، فلم يتعرض السعد لذكرها مع أن الاعتراض بها وارد على هذا الدليل ، فإن خلا الدليل عنها ، كان واهياً ، وإن افتقر إليها ، وهو كذلك ، فهو عود به إلى سابقه ، والله أعلم ٠

نقد الدليل الثالث على حدوث العالم :

هذا الدليل قد تقدم الكلام عليه ، عند الحديث عن أدلة بطلان التسلسل ، وهو الدليل السادس هناك(١) . وذكرت هناك أن هذا الدليل من أصح الأدلة وأجودها على حدوث العالم ، وهو مع صحته صالح للاستدلال به على حدوث كل ماسوى الله تعالى ، من الجواهر والأعراض ، كما قال السعد، والمجردات وصفاتها ، على فرض وجودها(٢)·غير أن الاستدلال به في هذا افصل يلزم منه الدور ، كما تقدم ، فلايصح الاستدلال به هنا .

قال المكناسي عن هذا الدليل : إنه قوي على الرغم من صنيع السعد بما يشعر بتضعيفه(٣) وقد اعترض السعد على هذا الدليل بناءً على أنه يشكل بصفات الله تعالى القديمة ، هكذا استشكلها السعد ، دون أن يفصل صورة هذا الاستشكال . ولعل صورته أن يقال : الصفات القديمة إما أن تكون عين الذات ، أولا ، فان كانت عين الذات ، فقد انتفى زيادتها على الذات ، والمتكلمون ، ومنهم السعد ، لايقولون به ، وإن لم تكن عين الذات فهي معاني زائدة على ذاته تعالى ، وهي بفرض القول باختيار الله، تعالى، يلزم حدوثها ، فيستلزم قيام الحوادث به ، وبفرض القول بإمكانها ، يستلزم القول بإيجاب الله تعالى لها ، فيكون موجبا ، لبعض ماعداه ، فبقية الموجودات في العالم يصدق عليها ماصدق على الصفات، فيلزم قدم العالم ، ولايتم الدليل، ولايمكن الخلاص من القول بحدوث صفات الله تعالى ، إلا بالقول أن سبب احتياج العالم إلى المؤثر مجرد الإمكان. وبهذا يبطل الاستدلال بفكرة اختيار الباري ، جل وعلا .

وهـــذا الاعتـــراض في الحقيقة ، اعترض باطل ، لايتوجه على فكرة القول باختيار الله تعـــالى في فعله ، لأن صدق الاختيار مخصوص بغيـــر

---

(١) ذكرت هناك بعض من استدل به من المعتزلة والأشاعرة لابطال تسلسل الحوادث ، وهنا أذكر بعض من استدل به على حدوث العالم على وجه العموم ، مثل العضد الإيجي ، انظر : شرح المواقف : ج ٢ ص ٤٩٤ .

(٢) انظر : شرح المواقف : ج ٢ ص ٤٩٤ .

(٣) أشرف المقاصد : ج ٢ / ورقة : ٢٢٢/أ.

صفاته تعالى ، وكذا القول بأن علة الاحتياج إلى المؤثر هو الحدوث، دون الإمكان، مخصوص بغير صفاته تعالى(١) ٠ أما صفاته تعالى ، وكما سيأتي، لايقال هي هو ، ولا هي غيره ، ولاهي زائدة على الذات بمعنى إمكان حصول الانفكاك ، ولاهي عين الذات بمعنى عدم وجود معنىً فوق الذات ، فلايقال عن الصفات أنها زائدة بالمعنى المذكور ليصح توجه الاعتراض السابق عليه ، بل الحاصل هو الذات بصفاتها ، دون إمكان ملاحظة الانفكاك ، ليلاحظ الحدوث، أو الإمكان .

فالحق أن صفات الله تعالى خارج نطاق البحث ، لأنها ليست من متعلقات القدرة المختارة ٠ والله أعلم ٠

أما الاعتراض الذي حكاه عن الفلاسفة ، بأنه ان وجد في الأزل ما لابد منه للعالم .... الخ ، فقد مر ذكره عند نقد الدليل السادس على امتناع تسلسل الحوادث وسيأتي الحديث عنه بمزيد بحث لاحقا ، عند الكلام عن صفة القدرة ، واختيار الرب ، جل وعلا ٠

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٥ ٠

نقد الدليل الرابع على حدوث العالم :

استدل بهذا الدليل بعض المتكلمين كالرازي(١) ، والسمرقندي(٢) ، والإيجي(٣) وهو من إبداع الرازي ، كما نسبه إليه الإيجي ٠

وهذا الدليل يقوم على فكرة إمكان الجسم ، الحاصل له بسبب أمرين ؛ التركب، والكثرة ، فيلزم احتياجه عندئذ ، فلايخلو، حينئذ، إما أن يكون إيجاده حال وجوده ، فيلزم من إيجاده تحصيل الحاصل ، وهو محال ٠ وإما أن يكون إيجاده حال عدمه، أو حال حدوثه ، فيتحقق المطلوب ٠

وقد اقتضب السعد هذا الدليل بصورة لاتكاد لاتفهم ، فلا فصل لا في متن المقاصد ، ولا في شرحه ، بل اكتفى عند شرحه ، الإشارة الى أنه كسابقة، أي الدليل الثالث ، أي يرد عليه نفس الاعتراض الذي ورد عليه- إلا أنه ذكر أن هذا الدليل يمتاز عن سابقه بأنه لايتوقف حدوث الأجسام فيه على فكرة كون الصانع ، سبحانه وتعالى ، مختارا ، وأنه مبني على المغالطة المشهورة ٠

مع أن الامام الرازي الذي أبدع هذا الدليل قد فصل في مقدماته ، وأطال فيه النفس ٠ فقد أقامه الرازي على المقدمتين الآتيتين :

١- إثبات أن كل ماسوى واجب الوجود لذاته ممكن ، وذلك عن طريق :

أ- إثبات أن صفة وجوب الوجود للذات لايصح إطلاقها إلا على واحد فقط ، إذ لو صح إطلاقها على أكثر من واحد للزم منه تركب واجب الوجود من مابه الاشتراك ، وهو وجوب الوجود ، ومابه الافتراق ، وهو التعين الخاص ، لكل منهما ، فيتركب واجب الوجود ، فيصبح ممكنا لاواجبا، هذا خلف ٠ فصح أن واجب الوجود لذاته ، غير ممكن لعدم تركبه ، فيكون غيره ممكنا ، لتركبه ، إذ لو لم يكن الممكن مركبا ، لصح وجوب وجوده لذاته ، فيلزم ماذكر من المحال ٠

---

(١) انظر المطالب العالية : ص ٣١٨-٣٢٠، الأربعين في أصول الدين : ص٣٠ ومابعدها

(٢) انظر : الصحائف الإلهية: ص ٤٠٩-٤١٠ .

(٣) انظر : شرح المواقف: ج٢، ص ٤٩٤.

وهذه مقدمة لانزاع فيها ، لظهورها(١) ، وسيأتي الحديث عنها في مبحث الوحدانية ، إن شاء الله تعالى ·

ب- إثبات إمكان الأجسام بطريق تركبها من الوجود والماهية ، وكل ما كان وجوده غير ماهيته ، فهو ممكن ·

ج- إثبات إمكانها بطريق تركبها من الهيولى والصورة - على رأي الفلاسفة - وكل مركب فهو ممكن ·

د- إثبات إمكانها بضرورة حصولها في حيز معين ، وكونها لاتنفك عن الحصول في الحيز ، وليست ماهيته علة للحصول في الحيز المعين ، وإلا لامتنع خروجه عنه · وكل مايمتنع خلوه عن شيء ، ولايكون ذلك الشيء معلولا له ، فهو مفتقر في تحققه إلى ذلك الشيء ، وكل ماكان كذلك ، فهو ممكن لذاته(٢) · فثبت أن الأجسام ممكنة ·

ونحن نرى أن السعد اختـــزل كل هذه المقدمات بعبارة وجيزة وهي قولـــه : «الجسم ممكن ، لتركبـــه وكثرتـــه» ، فقوله : «لتركبه» ، أي لتركبه إما من الجواهر الفردة ، أو الهيولى والصـــورة ، وقوله : «وكثرته» أي تشاركه في ماهيته أمور كثيرة(٣)· فالتركب في الأجزاء ، والكثـــرة في الجزئيات، لاشتراكها في ماهية الجسمية ، وتمايز كل بالتعينات المشخصـــة ·

٢- إثبات حدوث كل ممكن ، أو أن كل ماكان ممكنا لذاته يجب أن يكون محدثا ، وذلك ببيان أن الممكن ماتكون ماهيته قابلة للوجود والعدم على التساوي ، وما كان كذلك امتنع رجحان أحد طرفيه على الآخر دون مرجح، فلابد إذن من المرجح للممكن ·

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج٤ ص ٣١٨-٣١٩، الأربعين في أصول الدين : ص ٣٠

(٢) انظر (ب) ، (ج) ، (د) في : المطالب العالية : ج ٤ ص ٣١٩ ·

(٣) انظر : شرح المواقف : ج ٢ ص ٤٩٤ ·

ثم الكلام في ترجيح هذا المرجح ، إما أن يكون حال وجود الأثر ، وهو باطل ، لأنه تحصيل للحاصل ، وإما أن يكون حال عدم الأثر ، أو حال وآن حدوثه ، وهو مستلزم لحدوث الممكن(١) ، وامتناع قدمه ٠

وبهذا يثبت أن كل ماسوى الخالق ، سبحانه وتعالى ، فهو ممكن ، وأن كل ممكن فهو محدث عن عدم ٠ فثبت حدوث الأجسام ٠

ولئن كانت المقدمة الأولى مسلمة ، لاغبار عليها ، إلا أن هذه المقدمة هي موضع النزاع والخلاف بين من يصحح هذا الدليل ، وبين من يبطله وسيأتي الحديث عنها بعد قليل ٠

ولابد من الإشارة هنا إلى أن هذا الدليل لايقوم على فكرة اختيار الفاعل ، ولايتوقف عليه(٢)٠ كما نبه إلى ذلك السعد ، غير أن العضد الإيجي أشار إلى أن هذا الدليل مبني على قضية عدم جواز استناد القديم إلى السبب الموجب، عند الإمام الرازي ، مثلما لم يجز استناده إلى الفاعل المختار(٣) ٠

وهي مسألة انفرد بها الإمام ، إذ لايختلف المتكلمون والفلاسفة في جواز استناد القديم إلى الموجب القديم ، كما لم يختلفوا في عدم جواز استناده الى الفاعل المختار(٤)٠

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٣٠ - ٣١ ٠

(٢) بخلاف مافي المطالب العالية : ج ٤ ص ٣١٩ - ٣٢٠ من إرجاع هذا الدليل إلى فكرة الاختيار ، كما هو ظاهر فيه ، ولعله من إضافة النساخ، إذ لايوجد مثل هذا الكلام في الأربعين في أصول الدين ٠ وركاكة الكلام يشعر بأنه مقحم ٠ بل وجود فكرة الاختيار في الدليل يعود به إلى الدليل السابق ، وإذا ثبت اختيار الفاعل فليس من حاجة إلى تقسيم تأثير المؤثر في الأثر حال وجوده،أو حدوثه،أو عدمه ، لأن أثر المختار بعد اعتقاد اختياره ، يجب أن يكون محدثا ، كما مر في الدليل الثالث ٠ والله أعلم ٠

(٣) انظر : شرح المواقف : ج ٢ ص ٤٩٤ ، وانظر ، أيضا ، : ج ١ ص ٤٢٩ ومابعدها ٠

(٤) انظر : شرح المواقف : ج ١ ص ٤٢٥ ٠

وأما ماذكره عن الرازي من عدم جواز استناد القديم إلى السبب الموجب القديم ، إن صح ذلك عنه(١) ، بناءً على أن تأثير الموجب القديم في الأثر القديم ، في حالة بقائه ، إيجاد للموجود ، وهو محال ، لأنه تحصيل للحاصل. فكلام ضعيف ، خالٍ عن التحصيل ، لأن التأثير في القديم الباقي هو أن يكون دوامه لدوام المؤثر ، فلايكون حينئذٍ تحصيل للحاصل(٢). وقد قال السيالكوتي عن دليل الرازي هذا : بأنه مصادم للبديهة ، لاقتضائه نفي الاحتياج في البقاء المعلوم بالبديهة(٣).

فإذن ضعف هذا الدليل يعود إلى ضعف المقدمة القائلة : «إن إيجاد المؤثر للأثر إن كان في حال وجوده فتحصيل للحاصل ، وهو محال» ، فإن هذه المقدمة واهية ، لايسلم بها أحد من العقلاء ، نعم هذا يصح فيما لم يكن الشيء دائم الوجود، والتأثير، عن قديم موجب له ، أما العلة التامة ، والتي يقول بها الفلاسفة ، والتي توجب معلولها معها أبدا ، فلايمكن إبطاله بهذه المقدمة ، وإلا لامتنع بقاء المعلول ودوامه بدوام علته ، وهي قضية بديهية ظاهرة ، لاتستوجب الإكثار من ترصيص الكلام فيها . وصدق السعد حينما سمى هذه المقدمة مغلطة ، فهي بحق كذلك(٤).

---

(١) لم أقف على تصريح من الرازي على عدم جواز استناد القديم الى الموجب القديم ، حسب اطلاعي المتواضع - بل قد ثبت عنه مايفيدخلافه ، حيث أتى في المطالب العالية ج ٤ ص ٢٣٢ - ٢٣٩ بنحو أربعة عشر دليلا على جواز ذلك . والعضد الإيجي إنما استفاد رأيه هذا من استدلاله على حدوث العالم بهذا الدليل ، المذكور أعلاه ، والذي يمنع فيه الرازي تعلق الأثر بالشيء حال وجوده ، وأظن الرازي لايخفى عليه ركاكة وضعف هذا الوجه من الاستدلال ، وأنه يلزم منه محالات كثيرة ، لذا فقد اعترض عليه ، بنفسه، اعتراضات كثيرة .

(٢) شرح المواقف : ج ١ ص ٤٣٢ .

(٣) حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ١ ص ٤٢٩ .

(٤) وقد ذكر السعد هذه المغلطة في أبحاث الممكن ، في رده على أدلة ديمقريطس وأتباعه ، الذاهبين الى وقوع الممكن اتفاقا ، والمنكرين لامتناع ترجح الممكن بلا مرجح ، ورد عليها هناك ، باختيار أكثر من وجه ، الأولى منها أن التأثير حال أو آن الوجود ، لاقبله ولابعده ، فلا يلزم المحال . انظر : شرح المقاصد : ج ١ ص ١٢٤ - ١٢٥ ، وبه يظهر ضعف هذا الدليل .

ومثل هذا قال السمرقندي في نقده لهذا الدليل ، بأن التأثير إنما يكون في آن الوجود ، لكنه يكون مقدما على الوجود بالذات ، فلا يلزم إيجاد الموجود(١)٠ بمعنى أنه لايستلزم من المؤثر أن يكون متقدما على الأثر بالزمان، بل يجوز أن يكون تقدما بالذات ، فحينئذ لايلزم إيجاد الموجود ، الذي هو تحصيل للحاصل ٠ بل هو وجود مستمر للشيء عن شيء ، فإن كان قديما ، فهو مستمر معه في القدم ، وإن حادثا فهو معه إلى آن حدوثه ٠

وبهذا يظهر ضعف هذا الدليل ، وأنه لايصلح دليلا برهانيا للاحتجاج به على حدوث العالم ٠

وأما ماذكره السعد ، بأنه يرد عليه ماورد على الدليل السابق من الاعتراض عليه بصفات الله تعالى القديمة ، فيقال : إن صفات الله تعالى إن كانت واجبة لذاتها ، وذاته ، سبحانه ، أيضا واجبة لذاتها ، فقد حصل أكثر من موجود كل واحد منهما واجب الوجود لذاته ، وهو قطعاً محال ، وإن كانت ممكنة لذاتها ، واجبة بالواجب بذاته ، كان ذلك اعترافا بكون الأثر والمؤثر دائمين ، قديمين ، وهذا يبطل صدق المقدمة القائلة بحدوث كل ماسوى الله تعالى(٢)٠

ولايخفى أن هذا الاعتراض غير وارد على هذا الدليل ، كما مر ذكره والاجابة عنه في الدليل السابق ٠

وهذا الدليل لو صح لدل على حدوث كل ماسوى الله، تعالى ، من الجواهر والأعراض ، والهيولى والصورة ، والعقول، والنفوس، الفلكية ، وغير ذلك، لكنه كما ظهر ضعيف ٠

---

(١) الصحائف الالهية : ص ٤١٠ ٠

(٢) انظر : الأربعين في اصول الدين : ص ٣٨ ٠

نقد الدليل الخامس على حدوث الأجسام :

إن الاستدلال بفكرة ما لأفراد وجزئيات العالم من الصفات الجائزة ، وجواز كونها على خلاف هذه الصفات ، على حدوث العالم ، فكرة قديمة ، ولعل من أوائل من قررها من الأشاعرة ، إمام الحرمين ، لكنه لم يقصرها على صفتي التحيز، والمقدارية ، كما هو عند السعد ، بل ذكر جواز الاختصاص بكل الصفات المتعددة والمختلفة ، على وجه العموم(١) · وقد تدرج الجويني في هذا الدليل بعد أن بين أن مفردات العالم - الأجسام - لما كانت متصفة بصفات ، هي جائزة ، ليست واجبة ، وكان من الجائز أن تكون على خلاف على ماهي عليه ، افتقرت الى مخصص ، وهذا المخصص يجب أن يكون مختارا ، لاموجبا ، لأن الموجب جميع الجائزات بالنسبة اليه سواء ، فترجيح أحدهما على الآخر ، ترجيح بلا مرجح · فإذن هو تدرج من قضية جواز التخصيص ، إلى وجود مخصص ، ومن ثم إلى اختيار هذا المخصص ، فيلزم حدوث ماسوى هذا المختار · فالجويني إذن يمنع استناد التخصيص الجائز الى الموجب ، وهذه المقدمة تكاد تكون أساس هذه الفكرة وهذا الدليل · قال : «الموجب يستحيل أن يقتضي شيئا دون مماثله»(٢) ·

ومن بعده جاء كل من الرازي(٣) والآمدي(٤) فاعتمدا هذا الدليل وقرراه أحسن تقرير ، لكن اكتفيا بذكر افتقار أجزاء العالم، ببعض الصفات كالتحيز والمقدارية(٥) ، والاجتماع ، والافتراق(٦)· وممن أشار إلى هذا الدليل

---

(١) انظر : العقيدة النظامية : ص ١٦ ·

(٢) المرجع السابق ص ١٧ ·

(٣) انظر : المطالب العالية : ج ٤ ص ٣١٤ - ٣١٥ ، الحجة الخامسة والسادسة ، وانظر : ج ١ ص ١٧٧ - ١٩١ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٧ - ٢٩ ، معالم أصول الدين : ص ٤٥ ، المحصل : ص ٢١٦ ·

(٤) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ٣٥١ ومابعدها ·

(٥) التحيز والمقدارية عندهما ·

(٦) الاجتماع والافتراق عند الآمدي فقط ·

كدليل من أدلة القائلين بالحدوث ، السمرقندي ، مكتفياً بالتعرض لصفة المقدارية، الحاصلة لكل جسم(١)٠

ويظهر أن السعد ، رحمه الله تعالى ، استفاد هذا الدليل وأخذه عن الرازي ، للاتفاق بينهما في ذكر صفتي التحيز، والمقدارية٠

وبالنظر في هذا الدليل الذي أورده السعد ، نرى أنه يتوقف على عدة مقدمات هي :

١- اتصاف الأجسام بتحيز ومقدار مخصوصين ٠

٢- إمكان اتصافها بخلاف ماهي عليه من التحيز والمقدارية ٠

٣- امتناع اختصاص الأجسام بحيز، ومقدار، معينين، بسبب موجب بالذات٠

٤- إذا امتنع تخصيص الموجب ، فليس إلا الفاعل المختار ٠

وههنا مقدمة مهمة يقوم عليها هذا الدليل ، لم يشر إليها السعد ، وهي تساوي الأجسام وتماثلها في تمام الماهية ، واختلافها بما يقوم فيها من الصفات(٢)٠

وبخصوص المقدمة الأولى ، فقد ذكر السعد أنه مما يفترق فيه هذا الدليل عن الدليل الأول على حدوث العالم ، رغم قول السعد بأنه عينه ، إذ الدليل الأول يعم اتصاف الأجسام بجميع الحوادث ، وعلى وجه الخصوص الأكوان الأربعة ، بينما يقتصر هذا الدليل على فكرة ملازمة الأجسام لبعضها ، وهي التحيز، والمقدارية ٠

على أن ثمة فارقاً جوهرياً بين هذا الدليل والدليل الأول لم يشر إليه السعد ، وهو قيام هذا الدليل على فكرة الإمكان ، ثم التوصل منه إلى الح٠الحدوث بخلاف الأول فإنه يعنى بالحدوث مباشرة، دون التطرق إلى فكـــرة

---

(١) الصحائف الإلهية : ص ٤٠٩ ٠

(٢) انظر : المطالب العالية : ج ١ ص ١٧٧ ، ص ١٨٤ ٠

الإمكان، فإثبات الفاعل المختار في الدليل الأول يحصل بمجرد الإذعان بملازمة الأجسام للحوادث ، بخلاف ماهو هنا - إذ فكرة الإمكان- أي إمكان كون صفات الأجسام على خلاف ماهي عليه - لاتستوجب الفاعل المختار، ما لم ينضم إلى ذلك دليل آخر ، وهو بيان امتناع ترجح أحد الوجوه الجائزة من صفات الأجسام، على، غيره، بسبب موجب ٠

وهذه المقدمة - أعني المقدمة الأولى - مقدمة مسلم بها ، لانزاع فيها بين أحد من العقلاء ٠

أما المقدمة الثانية ، فالحق أنها صحيحة وحقة ، وأن نازع فيها مثل ابن رشد، لأن اختصاص الأجسام بصفات معينة، وبأحياز، ومقادير، معينة ؛ ليس معللة بذاتها ، ولاهي لازمة لها ، بحيث لايجوز أن تتصف بخلافها من الصفات ، فالعقل لايمنع فرض وجود الشيء أزيد مماهو متصف به، من مقدار مخصوص ، ولا أنقص منه ، والعلم بجواز هذا ضروري ، كما قال الرازي(١)، وكذا القول بتحيز الشيء ، فإن تحيز الشيء في حيز معين يمتنع أن يكون لذاته ، وإلا لحصل كل جسم في ذلك الحيز المعين ، لتساوي الأجسام في تمام الماهية(٢) ، وأيضا ، لامتنع خروجه عنه ٠ فثبت أن تحيز الأجسام ليس من ذاتها ، فثبت جواز كون الأجسام في غير ماهي فيه من الأحياز ، وهذه أيضا ، قضية معلومة بالضرورة ٠

وأما نزاع ابن رشد في هذه المقدمة ، فقد ادعى أنها مقدمة خطبية ، وادعى كذبها في بعض أجزاء العالم ، والشك في البعض الآخر ، فأما كذبها في بعض أجزائه ، فقال : «مثل كون الإنسان موجودا على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها» ، وأما المشكوك فيه «فمثل كون الحركة الشرقية غربية ، والغربية شرقية» .... الخ، إلى أن قال : «وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري ، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل ، إن لم يكن ضروريا فيه ، وهذا

---

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٨ - ٢٩ ٠

(٢) انظر : المطالب العالية : ج ٤ ص ٣١٥ ٠

هو معنى الصناعة ، والظاهر أن المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع»(١) ثم قال : «فهذه المقدمة من جهة أنها خطبية قد تصلح لإقناع الجميع ، ومن جهة أنها كاذبة ، ومبطلةحكمة الصانع ، فليست تصلح لهم، وإنما صارت مبطلة للحكمة ، لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء ، وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود ، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق، دون غيره ، كما أنه لو لم يكن ههنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة، أصلاً ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع، دون من ليس بصانع· وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله، وأعماله، يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار مثلا، يتأتى بالأذن ، كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين ، كما يتأتى بالأنف ، وهذا كله إبطال للحكمة،وإبطال للمعنى الذي سمى به نفسه حكيما»(٢) ·

هذا كلام ابن رشد ، ويظهر لمن له أدنى تأمل أن كلامه هذا ، هو أحق أن يوصف بكونه خطابيا ، وكاذبا في نفس الوقت ، لاكلام من استدل بهذه المقدمة · إذ دعواه كذب هذه المقدمة في بعض أجزاء العالم - وهو وجود الإنسان على خلقة غير الخلقة التي هو عليها ، والشك فيها في البعض الآخر ، مثل كون الحركة الشرقية غربية ، والغربية شرقية - دعوى غير صحيحة إطلاقاً ، إذ الكلام ليس في حصول الشيء ووجوده ، بعد إيجاد الصانع والخالق له ، فإن هذا مما لايختلف في وقوعه على النحو الذي وقع أحد من العقلاء ، لكن الكلام في هذا الإنسان، وتلك الحركة الشرقية، هل من الجائز قبل إيجادهما على تلك الخلقة والصفة اللتان عليهما ، أن يوجدا على خلافهما، أم لا؟ ، فإن أجيب بأن ذلك جائز ، كان هذا كافياً في تقرير هذه المقدمة ، وإن أجيب بالمنع، كان هذا تقييدا لقـــدرة الله، تعالى، المطلقة ، بصفات مخصوصة

(٢،١) مناهج الأدلة : ص ١٤٤ - ١٤٥ ·

دون غيرها، وهل هذا إلا قول مخالف للعقل ، وهل هذا إلا توجيه صفات الخلق وتسييرها لقدرة الخالق ، فكأن صفات الخلق لم يجز للقدرة الفاعلة أن تخرجها عما هي عليه ، بل هي توجه القدرة الوجهة التي هي عليها ، ومايجب أن تكون عليها في الواقع ، وهذا كلام مخالف للشرع ، مصادم له أي مصادمة ، فإن الله تعالى، له الخلق والأمر ، يتصرف في خلقه كيف يشاء ، وهو الذي يصور الخلق في الأرحام كيف يشاء· ليس مجبورا في فعله ، لاتجبره صفات الخلائق على أن يخلقها على صفاتها التي خلقها عليها أول مرة ·

وأما دعوى ابن رشد أن هذه المقدمة مبطلة لحكمة الصانع ، لأن هذه المقدمة تقتضي أن لاتكون للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها، فأيضاً دعوى غير صحيحة ، لأن القول بجواز وجود ماتختص به الأجسام من الصفات على خلاف ماهي عليه ، ليس بنافٍ للحكمة ، لأن حكمة الصانع ، الخالق ، سبحانه ، ثابتة في خلقه على أي وجهٍ أراد خلقتها، وعلى أي صورة من صور الجائزات أرادها ، بل القول بجواز كون صفات العالم على خلاف ماهو عليه ، ثم اختيار الرب ، جل وعلا ، تخصيصه بوصف معين دون غيره ، أولى بإثبات الحكمة له ، سبحانه ، من تقييد القدرة وقصرها على وصف مخصوص لاتخرج عنه القدرة ولاتتعداه ، بل أي حكمة في فعل فاعل يخصص الأشياء بصفات هي لازمة لها، لايمكن أن تخرج عنه ، فالحق أن نفي الحكمة ، إن حصل انتفاؤه ، فإنما يحصل من القول بالوجود الضروري لصفات الأجسام ، كما هي عليه ، والتي ذهب إليها ابن رشد ·

فالحق أن الحكمة إنما تحصل للفاعل بعد إمكان اختياره لما يشاء من الصفات للأجسام ، فيعلم أن اختياره أحد الوجوه الجائزة على غيرها ، مع إمكان غيرها في نفس الوقت ، يعود لحكمة أرادها هو سبحانه وتعالى ، ولو خصصها بغير هذه الصفة ، مع إمكان الأولى ، كان ، أيضا ، لحكمة ومصلحة·

فالحكمة حاصلة على كل حال، عند القول بإمكان هذه الصفات، حاصلة بسبب اختياره، وتخصيصه، فأي صفة رجح على الأخرى حصلت الحكمة ووقعت.

لذا فقول ابن رشد : «وأي حكمة كانت تكون في الإنسان ، لو كانت جميع أفعال وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار مثلا يتأتى بالأذن ....» كلام يكذبه الشرع المطهر، ولا أدري إن كان ابن رشد قرأ قوله تعالى ﴿اليوم نختم على أفواهم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون﴾(١)٠ أو قرأ آيات المسخ ، التي تثبت تحويل صورة بعض الخلائق إلى صورة أخرى٠

فلو أنطق الله تعالى الإنسان بغير فمه ، وأسمعه بغير أذنه ، وأبصره بغير عينه ، وجعل أعمال الإنسان،وأفعاله، في أعضاء أخرى، غير التي هي بها تحدث الآن ، لكان في ذلك حكمة ، أيضا ، ولا ما انتفت الحكم والمصالح من فعله هذا ، بل فعله تعالى كله حكم ، والخلق خلقه ، يتصرف فيه كيف يشاء، لا راد لقضائه، ولامعقب لأمره ٠

أما المقدمة الثالثة فهي التي تعد بحق محور النزاع في هذا الدليل ، بين القائلين بالحدوث ، والقائلين بالقدم ٠ لذا فاعتراض السعد بقوله : «إنه- أي اختصاص كل جسم بماله من التحيز والمقدار - يجوز أن يكون ذلك باعتبار المادة، أو الصورة ، أو عدد الجواهر الفردة ، أو غير ذلك من الأسباب الخارجة» اعتراض على هذه المقدمة ، إذ دعوى أن نسبة الموجب الى كل المقادير والأحياز على السواء ، قضية غير مسلمة(٢)٠

وبمثل هذا الاعتراض اعترض السمرقندي ، حيث قال : «وفيه - أي هذا الدليل - نظر ، لجواز أن لايقبل الجسم منها إلا واحداً منها ، إما بحسب نوعه ، أو شخصه»(٣) ٠ بمعنى أن نوع كل موجود ، كالإنسان ، والفرس، والفيل ، وغير ذلك من الأنواع يقتضي مقدار معيناً، لايزيد ولاينقص منه ، الا بسبب العوارض من الوالدين ، والتغذي ، وكذا القول في الموجودات

---

(١) سورة يس ، الآية ٦٥ ٠

(٢) انظر : المطالب العالية : ج ١ ص ١٨٩ - ١٩٠ ٠

(٣) الصحائف الإلهية : ص٤٠٩.

الشخصية ، إذ قد يكون هذا الاختصاص بحسب التعينات الشخصية ، اذ لكل شخص من أشخاص الأنواع المختلفة ، مقدار بحسب مادته ، واغتذائه ، فحينئذ تتغير نسبة الموجب إلى المقادير ، فجاز أن يقتضي منها شيئا، دون غيرها .

وقد اعترض ابن رشد من جهة أخرى على هذه المقدمة ، أعني امتناع استناد صفات الأجسام - وهي المقدار، والتحيز، هنا - إلى الموجب ، لأن نسبته اليها على السواء ، بأن هذا يعني أن الإرادة لايكون عنها إلا مراد محدث ، وهي قضية غير بينة ، ذلك أن الإرادة التي بالفعل فهي مع فعل المراد نفسه ، فإذا كانت الإرادة التي بالفعل قديمة ، فالمراد الذي بالفعل قديم(١) .

ونلاحظ أن ابن رشد هنا لم يتعرض لنقد ذات المقدمة ، وإنما انتقد مانتج عنها ، وهو القول بالإرادة الحادثة ، وأنه ليس من الضروري أن تكون كل إرادة حادثة ، ولاكل مراد حادث .

على أن ههنا اعتراضا آخر على هذا الدليل ، أورده الآمدي ، بقوله : «بتقدير تسليم حدوث ما أشير إليه من الصفات ، فلا يلزم أن تكون الجواهر والأجسام حادثة ، لجواز أن تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير نهاية.»(٢) فلن ينتج هذا الدليل حدوث الأجسام والصفات إلا بإثبات استحالة حوادث لا أول لها .

على أن ههنا مسألة مهمة ، ألا وهي قيام هذا الدليل، ودورانه، على تماثل الأجسام وتساويها في تمام الماهية ، وتمايزها واختلافها، بحسب العوارض الصفاتية، الخارجية ، والسعد ، رحمه الله تعالى ، وإن لم ينبه إلى هذا ، فقد نبه إليه غيره ، كالرازي(٣) .

---

(١) مناهج الأدلة : ص ١٤٧ .

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ٣٥٤

(٣) انظر الإحالات السابقة على كتبه. وانظر : درء تعارض العقل والنقل : ج١ ص ٩٩

وقيام هذا الدليل على هذه المقدمة ظاهر ، إذ لولا ذاك ، لما أمكن القول بتساوي اتصافها بالصفات المتقابلات والمختلفات على السوية ، وإذ لجاز القول بعود هذا الاختصاص إلى طبائع الأجسام المتفاوتة في ماهياتها ·

وهذه المقدمة - أعني تماثل الأجسام بحسب الماهية - غير مسلم بها ، ولا بينة ، وليس عليها دليل ظاهر ، لاشرعا ولا عقلاً ، وقد طعن فيها أكثر من واحد، كالرازي ، والآمدي ، وابن تيمية ·

قال الرازي : «اعلم أن مدار هذا الدليل على إثبات أن الأجسام متماثلة متساوية في تمام ماهياتها ، وهذا مطلوب صعب الإلزام ، فإن لقائل أن يقول: كما أن الصفات متساوية في كونها صفات ، ثم إنها مختلفة بحسب ماهياتها المخصوصة ، مثل كونها سوادا، وبياضا ، وحلاوة، وحموضة ، فكذلك لايبعد كون الأجسام متساوية في عموم الحجمية، والتحيز ، ثم إنها تكون مختلفة بحسب ماهياتها المخصوصة.»(١)

وقال ابن تيمية : «هذا الدليل مبني على تماثل الأجسام ، وأكثر العقلاء على خلافه.»(٢)

وبهذا يظهر ضعف هذا الدليل ، وأنه لايرقى إلى الأقيسة البرهانية ·

---

(١) المطالب العالية : ج ١ ص ١٧٧ ، وقال ابن تيمية : «إن الرازي قرر في بعض المواضع أن الأجسام مختلفة ، غير متماثلة · انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ٧٨ ·

(٢) درء تعارض العقل والنقل:ج ٣ ص٧٨، ص٣٨٦ -٣٨٧ وانظر: ج١ ص ٩٩ ·

نقد الدليل السادس على حدوث الأجسام :

صورة هذا الدليل عند الامام الرازي(١) ، والسمرقندي(٢)٠ وهو مبني على نفي القدم عن العالم ، فإذا انتفى قدمه ثبت حدوثه ، ويمتنع قدم العالم في هذا الدليل ، لأن القدم يجب أن يكون صفة ثبوتية زائدة على الذات ، لاشتراكه مع الواجب في هذه الصفة ، ثم يقال في قدم العالم - أو الأجسام - الزائد على ذاته ، هل هو قديم أو حادث ، فإن كان قديماً استمر الكلام وتسلسل ، وإن كان حادثاً ، لزم حدوث القدم ، وهو تناقض محال ٠ بل يكون الجسم أولى بالحدوث ، لأنه الحامل لصفة القدم ٠

ونحن نلحظ أن هذا الدليل يقوم على اعتبار القدم، أو الأزلية، وصفاً ثبوتياً ، قائماً بذات الجسم ، لذا أورد عليه القول بقدمه، أو حدوثه ٠

والحق أن القدم اعتبار عقلي محض، وصفة سلبية عدمية ، ليست زائدة على الذات ، ولامعنى قائماً به ، بل هو نفي الأولية عن الشيء ، لذا لايمكن أن ترد عليه القسمة المذكورة ، وهي القول إما بحدوثه أو قدمه ، حتى يلزم التسلسل على فرض قدمه ، وقد أقر السعد ، بنفسه هذا الأمر ، بقوله : «القدم اعتبار عقلي لا يتسلسل» ٠ على أنه قد أجاب عن هذا الدليل على فرض كون القدم صفة ثبوتية زائدة على الذات ، وعلى فرض اتصاف هذا القدم بالقدم ، بأن قدم القدم ، عين القدم ، ليس صفة زائدة ، ومعنىً قائماً بالقدم، ليلزم التسلسل ٠ وبمثل هذا الجواب أجاب السمرقندي(٣)٠

مامضى من الاعتراض كان فيما يتعلق بنقض الدليل تفصيلا ، والسعد لم يكتف بهذا ، بل أبطله بالمعارضة ، بصفة الحدوث ، فيقال : الجسم الحادث، إن كان حدوثه حادث ، فيستمر الكلام ويتسلسل٠ وإن كان قديماً لزم

---

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٤١ ، المطالب العالية : ج ٤ ص ٣٢٠ ، الحجة العاشرة ، وانظر الحجة الحادية عشر ، فهي قريبة منه ٠

(٢) الصحائف الإلهية : ص ٤١٠ ٠

(٣) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٤١٠ ٠

اجتماع النقيضين في الشيء الواحد ، القدم والحدوث ، وهو محال فيتصف الحدوث بالقدم ، بل يكون الجسم أولي بوصف القدم من صفة الحدوث ، لأن الجسم هو الحامل لصفة الحدوث · وبمثل هذه المعارضة اعترض السمرقندي على هذا الدليل(١)·

وبهذا يظهر ضعف هذا الدليل ، أيضا ، وأنه لايرقى إلى الأقيسة الجدلية ، فضلا عن البرهانية ·

هذه هي أدلة السعد على حدوث العالم ، ستة أدلة ، ضعفها كلها ، عدا الأول ، وهو الدليل المشهور عند المتكلمين ، على الرغم من أن كلامه فيه يشعر بتضعيفه ، أيضا ، لقوله : «والمعول عليه هو الأول ، إلا أنه لايفيد سوى حدوث الأجسام، ومايقوم بها من الأعراض، فلابد في إثبات حدوث العالم من نفي المجردات، أو إثبات حدوثها.»(٢) فحتى هذا الدليل المعول عليه ، لايتم في بابه ·

والحق أن الأدلة السابقة لاترقى كلها - عدا الدليل الثالث - إلى الأدلة اليقينية البرهانية ، إذ لايخلو أيا منها من جوانب ضعف من نقض إجمالي، وحل ومعارضة ·

أما الدليل الثالث فهو يعد من أصح الأدلة وأجودها وأقواها · وألصقها بالعقل والنقل ، فهو العمدة - في نظري - في حدوث كل ماسوى الله تبارك وتعالى ·إلا أنه قد تقدم أنه لايصح الاستدلال به في إثبات وجود الله تعالى ، للزوم الدور فيه، وقد تقدم الكلام عليه فيما مضى ·

نقد المقدمة الثانية "افتقار الحادث إلى المحدث" :-

ذكرت مذهب السعد في هذه المسألة عند التعرض إلى نقد المقدمة القائلة

---

(١) الصحائف الإلهية : ص ٤١٠ ·

(٢) المقاصد : ج ١ ص ٣٣٢ ·

بامتناع ترجح الممكن بلا مرجح(١) · وأن السعد ، رحمه الله تعالى ، أصاب الحق عندما جعل قضية افتقار الممكن الى المرجح قضية ضرورية بدهية ، لاتفتقر إلى الاستدلال النظري · وهو قد بنى كلا دليلي الحدوث والإمكان على هذه المقدمة - أعني افتقار الممكن الى مرجح(٢) - مما يدل على أنه يرى افتقار الحادث إلى المحدث أمرا ضروريا بدهيا ، أيضا ، فيمتنع ترجح وجود الحادث على عدمه ، أو عدمه على وجوده، إلا بمرجح محدث ، والافتقار إلى هذا المرجح المحدث ضروري العلم ·

ولأنه إذا امتنع الأعم عنده - وهو امتناع ترجح الممكن بلا مرجح - امتنع الأخص من باب أولى - وهو امتناع وجود الحادث بلا محدث - لأن كل حادث ممكن ، وليس العكس ·

فالسعد ، رحمه الله تعالى ، أصاب الحق عندما جعل هذه القضية ضرورية، موافقاً بذلك جمهور المتكلمين(٣)، وكافة العقلاء ، ومخالفاً لبعضهم، ممن رأى أنها قضية نظرية تفتقر إلى الاستدلال ، كأبي علي الجبائي ، وابنه أبي هاشم ، والقاضي عبدالجبار(٤) ، وأكثر مشايخ المعتزلة(٥)·

قال ابن تيمية : «العلم بأن الحادث يفتقر إلى المحدث هو من أبين العلوم الضرورية.»(٦)

---

(١) انظر : ص ٤٨٨ ومابعدها من البحث ·

(٢) قال السعد عن مسلك الحدوث : إنه كسابقه - أي دليل الإمكان - مبني على امتناع ترجح الممكن بلا مرجح · شرح المقاصد : ج ٢ ص ٥٧ ·

(٣) انظر : الارشاد : ص ٢٨ ، الاقتصاد : ص ٢٠ ، قواعد العقائد : ص ١٥٣ ، المطالب العالية : ج ١ ص ٧٤ ، شرح المواقف : ج ١ ص ٣٩٩ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ٢٨٨ - ٥٧٧ ومابعدها ·

(٤) انظر : المطالب العالية : ج١ص٢٠٧-٢١٤، المحيط بالتكليف : ص ٧٥ومابعدها ·

(٥) شرح المواقف : ج ٣ ص ٣ ·

(٦) درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ٩٦ وانظر ص ١١٣، ١٦٥، وانظر : ترجيح أساليب القرآن : ص ٩٥. وقد نسب الطوسي القول بالعلم البديهي الضروي في حاجة المحدث إلى المحدث إلى متأخري المتكلمين · انظر تلخيص المحصل : ص ٢١٣ ·

أما نقد المقدمة الثالثة «بطلان الدور والتسلسل» فقد سبق الحديث عنه في مبحث نقد دليل الإمكان(١) ، وليس من إضافة جديدة ههنا

وبهذا أكون انتهيت من نقد القسم الأول من أدلة التفتازاني، على وجود الله تعالى ، وهو القسم المتعلق بالأدلة اليقينية ·

ويبقى الحديث عن القسم الثاني وهو المتعلق بالأدلة الظنية «الإقناعية» أو المشهورات، كما يسميها السعد ·

نقد القسم الثاني "الأدلة الإقناعية علي وجود الله تعالى" :

الناظر في هذا الدليل عند السعد ، يرى أنه اقتبسه من الإمام الرازي، وبالذات من كتابه المطالب العالية(٢) ، ويكاد يتفق معه في جميع أجزاء هذا الدليل وتفاصيله ، كما سيأتي توضيحه ، عدا قضية واحدة - في نظري - فهمها السعد على غير وجهها، كما هي عند الرازي · فركب الدليل على نحو يختلف يسيرا عما هو عنده ·

عند إمعان النظر في هذا الدليل نرى أنه يتألف من دليلين ، وليس دليلا واحدا ، مزج السعد بينهما، وأظهرهما في دليل واحد إقناعي ، من المشهورات ·

وهذان الدليلان اللذان ركب منهما السعد هذا الدليل هما :

١- الاستدلال بإمكان الذوات وحدوثها ، وإمكان الصفات وحدوثها، على وجود الله، تعالى ·

٢- الاستدلال بما في هذا الكون، العلوي منه، والسفلي، من العجائب ، والغرائب والأسرار ، ودقة الصنعة، وإحكام البنية ، مع مافيه من الترابط، والنظام المحكم ، والترتيب، والتناسق، المقرون بالجمال البديع ، الذي يأخذ بالألباب·

---

(١) انظر : ص ٤٩٧ ومابعدها من البحث ·

(٢) انظره : ص ٢١٥ - ٢٣٩ ، وانظر ايضا : المباحث الشرقية : ج ٢ ص ٤٧٠ - ٤٧١ ، نهاية العقول : ورقة ٦٠/أ ·

وهذا الدليل يسمى بدليل العناية والاختراع(١) ، وبدليل الإحكام والإتقان(٢)٠

فالدليل الأول دليل كلامي ، عقلي ، استدل به المتكلمون ، وجعلوه موطئاً ، أو بالأحرى من مقدمات الاستدلال على وجود الله تعالى ٠ لأنهم رتبوا على الأقسام الأربعة، من الاستدلال، حاجة الحادث إلى المحدث، والممكن إلى الواجب ، ثم رتبوا على هذه الحاجة الترديد المشهور، وهو إما أن يكون المحدِث محدَثا ، والمرجِح للممكن ممكنا ، فيستمر الكلام، فيتسلسل، أو يدور، أو ينتهي إلى محدِث قديم ، وواجب الوجود بذاته ٠ وإنما احتاجوا إلى هذا الترديد ليصلوا إلى إثبات موجود وجوده من ذاته لايفتقر إلى غيره ، وهو الله، تبارك وتعالى ٠

فنحن نلحظ أن التقسيمات الأربعة من الاستدلال (الاستدلال بإمكان الذوات - الاستدلال بحدوث الذوات - الاستدلال بإمكان الصفات - الاستدلال بحدوث الصفات) جزء ومقدمة من أدلة المتكلمين العقلية على وجود الله تعالى(٣) ، والاستدلال بهذه التقسيمات من إبداع الرازي(٤) ، رحمه الله تعالى، وتبعه عليها متأخرو المتكلمين ٠

فهي بهذا تكون من أدلتهم اليقينية البرهانية ، وليست من الإقناعيات، أو المشهورات ٠

---

(١) كما هو عند ابن رشد ، انظر : مناهج الأدلة : ص ١٥٠ ومابعدها ، وانظر قصة الايمان : ص ٩٥ ، ١٠١ حيث ذكر المؤلف أن دليل العناية والاختراع هو دليل النظام ٠

(٢) كما سماه الرازي : انظر : المباحث الشرقية : ج ٢ ص ٤٧٠ ، نهاية العقول : ورقة ٦٠/أ ٠

(٣) انظر : المحصل : ص ٢١٣ - ٢١٦ ، معالم أصول الدين : ص ٤٤ - ٤٦ ، المطالب العالية : ج ١ ص ٧١ ، ص ١٧٧ ، ص ٢٠٠ ، ص ٢١٥ ، نهاية العقول : ورقة ٥٤/ب - ٦٠/أ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٢ - ٤ ٠

(٤) انظر : فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية : ص ١٨٨ ٠

بخلاف الدليل الثاني فإنه عندهم من المشهورات ، والإقناعيات ·

فنحن نلاحظ أن السعد مزج هذين الدليلين وركب منهما دليلا واحدا ، وجعل دليل مشاهدة الإتقان والإحكام والإختراع، هو النظر في حدوث الذوات، والصفات وإمكان الذوات، والصفات ، وأن التقسيمات الأربعة هي التي دعى اليها القرآن الكريم في أكثر من ثمانين موضعا منه ·

ولعل السعد إنما فعل ذلك متابعة للرازي في نهاية العقول بقوله : «وههنا طريقة خامسة ، وهي عند التحقيق عائدة إلى الطرق الأربعة ، وهي الاستدلال بما في العالم من الإحكام والإتقان، على علم الفاعل ، والذي يدل على علم الفاعل فهو بالدلالة على ذاته أولى.»(١)

وكذلك متابعة له في المطالب العالية، عندما استدل على إثبات الصانع بحدوث الصفات، فجاء بكلام يشعر بأنه هذا الوجه من الاستدلال، يعني بمشاهدة مافي هذا الكون من الإبداع والإتقان ، وذلك بملاحظة عالم الأفلاك ومافيه من الأحوال، والأوضاع ، وبملاحظة عالم الأجسام العنصرية ، ومافيه كذلك من اتقان وابداع ، خاصة عند البحث عن الإنسان، وما أودع الله في بدنه، ونفسه، من العجائب، والغرائب · ثم بين الرازي جودة هذه الطريقة ورجحانها على الطرق الأخرى ، وقال : إنه لما كان الأمر كذلك كانت الكتب الإلهية مملوءة من هذا النوع من الدلائل ، لاسيما القرآن العظيم(٢)·

غير أن ماينبغي أن يلاحظ في هذا الدليل عند الرازي - أي دليل الإحكام والإتقان - وإن أعادها إلى الطرق الأربعة المشهورة ، إلا أنه لم يرد أن يسلك بد المسلك العقلي ، فيلاحظ على وجه الإجمال إمكان، وحدوث، الذوات، والصفات المشاهدة ، ليجعلها مقدمة لقضية الترديد المشهورة ليتوصل بها إلى الصانع ، وإلا لو كان كذلك لصار هذا الدليل بعينه تلك الأدلة، أو الطرق الأربعة، من الاستدلال ، والتي هي براهين يقينية عندهم ، بخلاف ماهو هنا فهو إقناعي فحسب ·

---

(١) ورقة ٦٠/أ ·

(٢) انظر : المطالب العالية : ج ١ ص ٢١٥ - ٢١٦ ·

بل أراد الرازي مجرد الملاحظة التفصيلية، لكل مافي هذا الوجود، من ذوات، وصفات ، وتتبع أسرار الخلقة، وعجائب الصنعة ، ثم الجزم بأن وجود هذه الغرائب والعجائب يجب أن يكون عن خالق عليم حكيم .

دون أن يضيف إلى هذه الملاحظة التفصيلية ، ذلك الترديد العقلي المشهور، وشرط أن تكون هذه الرؤية حسية مشاهدة ، كمقدمة للتدبر والتفكر ، لا أن تكون مجرد رؤية قلبية عقلية ، إجمالية ، كما في الطرق الأربعة العقلية المشهورة .

أما السعد ، رحمه الله تعالى ، فقد أضاف إلى هذا الدليل، بعد أن جعل طرقه تلك المسالك الأربعة ، الترديد العقلي المشهور ، وذلك عند رده على اعتراض أورد على هذا الدليل بأنه من الجائز أن يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات ، دون الواجب .

فأجاب في الوجه الثاني بقوله : «إن الذهن ينساق الى أن هذا الصانع إن كان هو واجب الوجود لذاته فذاك .... الخ» . وهو بهذا يكون قد أعاد الدليل إلى الأدلة البرهانية، اليقينية، السابقة، فلم يعد إقناعياً .

ومما ينبغي أن ينبه إليه أن هذا الاعتراض من السعد على هذا الدليل، والإجابة عنه ، أورده الرازي بعينه ، عندما استدل بالطريق البرهاني اليقيني الرابع على وجود الله تعالى ، وهو الاستدلال بحدوث الصفات(١) .

فانظر إلى هذا الخلط الغريب من السعد حيث أخذ جواب الرازي الذي أورده في دليله البرهاني ، وأجاب به عن نفس الاعتراض، لكن في دليله الإقناعي .

فيمكن القول أن الذي يميز هذا الدليل الإقناعي - كما هو عند السعد- عن غيره من الأدلة اليقينية ، كما في الطرق الأربعة ، هو قضية الترديد المشهور .

---

(١) انظر المطالب العالية : ج ١ ص ٢٢٣ ، السؤال الرابع ، وانظر جوابه ص ٢٢٧ .

قال السيالكوتي في حاشيته على شرح المواقف : «حاصل الوجوه الأربعة، أن لهذا العالم المشاهد صانعاً حكيماً، لكن لم يثبت وجوب وجوده إلا بالطريق الإقناعي ، لجواز استناده إلى وسط مختار ، مستند إلى المبدأ الأول ، كالعقل مثلا ، فردد المصنف (أي الإيجي) بأنه إما واجب أو ممكن ، والثاني باطل ، فتعين الأول ، فالوجوه الأربعة طرق إقناعية ، والحاصل من الترديد طريقة البرهان .... إلى أن قال : ولهذا جعل شارح المقاصد الاستدلال بإمكان أجسام العالم، وأعراضها، وحدوثها، وجوها إقناعية ٠ ويمكن أن يقال : الوجوه الأربعة براهين لإثبات الصانع ، والآخر (أي الترديد) برهان لوجوبه ، لكن المتأخرين لم يريدوا بإثبات الصانع إلا إثبات الواجب»(١)٠

فواضح من هذا الكلام أن الطرق الأربعة هي براهين المتأخرين على إثبات الصانع ، وهم لايذكرونها إلا مع مسلك الترديد المشهور ، كما فعل العضد الإيجي(٢) ، شيخ السعد ٠

ومافعله السعد هنا خروج عن المألوف الكلامي ، وإبداع دليل مركب ، كما أشرت ، من ذينك الدليلين ٠

نعم لو جرد السعد دليله هذا عن مسلك الترديد، لأمكن القول بأنه يختلف عن الاستدلال على إثبات الصانع بالطرق الأربعة المشهورة ٠

فالحق أن هذا الدليل - دليل النظر في الأنفس والآفاق ، أو دليل الاختراع،أو الإتقان،والإحكام - دليل منفصل لاصلة له بالطرق الأربعة المشهورة في الاستدلال على وجود الصانع ٠ بل هذا الدليل يُعْنَى بالنظر في أسرار هذا الوجود ، وغرائبه وعجائبه التي لاتنقضي ، ليتوصل منها إلى أن فاعل هذه العجائب والغرائب لابد وأن يكون في غاية الحكمة والعلم ٠ ثم يتوصل من إثبات الحكمة والعلم إلى إثبات وجود الخالق، سبحانه وتعالى ، دون أن يكون مقصد هذا النظر اقتران فكرة الإمكان والحدوث به ، لأن الإمكان والحدوث

---

(١) حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ٤ - ٥ ٠

(٢) انظر : المواقف : ص ٢٦٦ ٠

قضايا عقلية، لايدركها أكثر الناس ، بل عوامهم لم يتطرق إلى أسماعهم شيء من هذا ، لكن مايعقلونه كون القرآن الكريم دعاهم إلى النظر في ملكوت السماوات، والأرض ، والتدبر في هذا النظام العجيب الصنعة، المحكم البنية ، نعم من الجائز أن يلاحظ المستدل بهذا الدليل فكرة الحدوث، أو الإمكان، لكن لا على سبيل الوجوب والحتمية ، ولا على أنهما سبيل صحة النظر في هذا الدليل، بل النظر يصح دونهما · فأين هذا الدليل من الاستدلال بالطرق الأربعة العقلية السابقة · فهذا دليل ، وتلك وجوه أخر من الاستدلال ·

وبعد فهذه هي القضية التي فهمها السعد - حسب رأي - على غير وجهها ، كما هي عند الرازي ، وبسبب ذلك ظن السعد أن الطرق الأربعة من الاستدلال وجوه إقناعية ، لابرهانية، وأن آيات القرآن الكريم التي دعت إلى النظر في الأنفس والآفاق إنما عنت النظر فيها بالطرق الأربعة المذكورة ·

هذا كله فيما يتعلق بوضع الدليل وتركيبه ·

أما عن صحة هذا الدليل وصدق دلالته على المدلول ، وسلامته شرعا وعقلا من الطعون والاعتراضات ، فيمكن القول - بلا أدنى شك - أن هذا الدليل يعد أصح الأدلة، وأجودها، وأيسرها ، وأصدقها دلالة على المدلول ، وهي بحق الدليل الذي يلائم الفطرة الإنسانية ويأخذ بلبابها ، ويأسرها أسرا للاعتراف بوجود الله، تبارك، وتعالى ، وهو قبل هذا كله الدليل الذي دعى إليه الله، تبارك وتعالى ، في عشرات المواضع من كتابه الكريم ، بل وهي الطريقة الإلهية الوحيدة في جميع كتبه التي أنزلها على رسله ، ودعى إليها عباده ·

فهذا الدليل هو الدليل الوحيد الذي يدل دلالة يقينية صادقة وبرهانية قاطعة على وجود خالق حكيم قدير · وإن خالف في هذا من خالف من المتكلمين ، كالسعد ، رحمه الله تعالى ، ووصفه بأنه إقناعي ·

وأين دليل الجواهر والأعراض ، والحدوث والإمكان ، الذي اضطربت فيه العقول، أيما اضطراب ، واختلفت فيه الأفهام، مع كثرة الشك والارتياب ، من

هذا الدليل العظيم ، الذي يذعن له قلب كل جبار عنيد ، وصلفٍ مريد ، مع يسره وسهولته ، وظهوره لكل الخلائق ، وإمكان فهمه ووعيه من قبل جميع طبقات الناس ، على اختلاف مراتبهم وتفاوت عقولهم ، ولغاتهم ، وحرفهم ، ومساكنهم · كيف لا ، وهذا الدليل هو صفحة الوجود ، الظاهرة لكل حي على ظهر هذه البسيطة ، التي ينطق كل جزء وفرد من أفرادها بعظمة هذا الخالق ، ودقة صنعته ، وإبداعه الذي حير الألباب ، وأدهش العقول · وسيأتي الحديث بشيء من التفصيل في هذا الدليل ، بعد قليل ، إن شاء الله تعالى ·

إن هذا الدليل يعد الدليل الوحيد من أدلة السعد ، الذي وافق فيه الشرع من جميع نواحيه ، فكان الأحرى به أن يقدمه على بقية الأدلة ، بل كان عليه أن يذعن بكونه برهانيا يقينيا ، لا إقناعيا ، مشهوريا ، كما وصفه ·

إن مايؤخذ على السعد في هذا الدليل ، أنه حكم عليه بكونه إقناعياً ، مشهوريا ، كما يؤخذ عليه جعله أدلة القرآن الكريم ، التي جاءت بالهداية ، والحق والعدل ، أدلة إقناعية ، وفي ماذا ؟ في مسألة من أعظم مسائل الدين، التي عليها يرتكز الدين بأكمله ، ألا وهي قضية إثبات الخالق ، سبحانه وتعالى ·

وفي المقابل جعل تلك الأدلة - أدلة الجواهر والأعراض ، والأكوان ، والحدوث والإمكان - أدلة برهانية يقينية ، مع ظهور ضعفها واضطرابها ، والريبة فيها ، وكثرة الاعتراضات عليها ·

الحق أن السعد ، رحمه الله تعالى ، عكس الأمر ، ووضع الأوصاف في غير مواضعها ، ولو كان في دليل الجواهر والأعراض والحدوث والإمكان خير ونفع وأنس لقلوب الخلق ، لدعى الله تعالى إليه عباده ، ولأوحى الى رسله بالبلاغ المبين · لكن هيهات ، فأين الثرى من الثريا ، بل أين دليل من خلقته من التراب ، من دليل رب الأرباب ، وفاطر السماوات . إن الأدلة القرآنية تأخذ بالألباب ، وتأسر القلوب ، وتشفي الصدور ، وتفيض العيون ، وتورث الأنس والطمأنينة، وقد اعترف السعد بنفسه ، وأقر بأن هذا الدليل انفع

للجمهور من الأدلة الحكمية الفلسفية الكلامية ، لما في هذه الأخيرة من إثارة الشكوك وفتح باب الشبهات ، بخلاف الأول فإنه يورث الطمأنينة ، على الرغم من هذا إلا أنه حكم بأن هذا الدليل إقناعي ، مشهوري ٠

إن النظر في هذا الدليل يمكن أن ينحصر في طريقين ، كما نص على ذلك ابن رشد ، طريق الاختراع ، أي مشاهدة عجائب المخلوقات وأسرارها ، وأن اختراعها على هذا النحو البديع الأخاذ ، يدل على مخترعه وموجده ٠

والطريق الآخر طريق العناية ، والمقصود به العناية بالإنسان ، وأن ماخلق ووجد في هذا الكون فهو لأجل العناية به ، ولأجل بقائه واستمرار وجوده ، ورعاية مصالحه ٠ فيحكم العقل ضرورة أن حصول هذه العناية ، ليس صدفة واتفاقا ، بل عن فاعل حكيم قدير ٠

ولابد اتماماً لحق البحث ، الحديث عن هذين الطريقين بشيء من التفصيل ، بضرب الأمثلة والشواهد ، لتكون كالأسس لفهم هذا الدليل ٠

وقبل الدخول في تفاصيل هذين الطريقين ، لابد من الإشارة إلى قضية مهمة ، ألا وهي أن الآيات القرآنية التي جاءت في معرض الحديث عن النظر في ملكوت السماوات والأرض ، والتأمل في هذا الكون الفسيح ، بسماواته وأرضينه ، وكواكبه ونجومه ، وشمسه وقمره ، ومافي الأرض من جبال ووهاد ، ومخلوقات ، ومافي بدن الإنسان ونفسه من دقة الصنعة ، وإبداع الخلقة ، والتي تدل دلالة قاطعة على وجود الله تعالى ، وعلى عظمة ذاته ، وعظمة قدرته كقوله تعالى : ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، لآيات لقوم يعقلون﴾(١)، وقوله تعالى : ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾(٢) ، وقوله تعالى : ﴿أو لم ينظروا في ملكوت

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٦٤.   (٢) سورة فصلت، الآية ٥٣.

السماوات والأرض وماخلق الله من شيء﴾(١) ، وقوله تعالى : ﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا، فأنبتنا فيها حباً وعنبا وقضبا ، وزيتونا ونخلا ، وحدائق غلبا ، وفاكهة وأبًّا متاعا لكم ولأنعاكم﴾(٢) ، وغيرها من الآيات الكثيرة ، الداعية الى النظر والتفكر والتأمل في هذا الكون الفسيح.

أقول: إن هذه الآيات لم يكن القصد من سياقها إثبات وجود الله تعالى بالدرجة الأولى ، بمعنى أنه لم يكن هدفا ومنهجا مقصودا بذاته · لأن الإيمان بوجوده تعالى ، أمر فطري مركوز في طباع الخلق أجمعين ، وعقيدة بدهية يسلم بها كل من سلمت فطرته واستقام عقله · ولكن جاء إثبات وجوده تبعا لأهداف أخر وقضايا أصيلة ركز عليها القرآن الكريم كثيرا ، منها الامتنان على خلقه وعباده بما خلق لهم مما هو حولهم في السماء وفي الأرض ، ليكون لرعاية مصالحهم ، وحفظ وجودهم ، وتوفير حاجاتهم الأساسية التي بها قيام حياتهم ، من مأكل ومشرب وملبس ومسكن ، ومنكح .... الخ ، فإذا أقر العبد بهذه النعم الجليلة التي أسبغت عليه انطلقت نفسه مباشرة للإقرار بمن كان سبب هذه النعم عليه ·

كقوله تعالى : ﴿الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره، ولتبتغوا من فضله ، ولعلكم تشكرون ، وسخرلكم مافي السماوات ومافي الأرض جميعا منه ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فا مشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾(٤) وقوله تعالى : ﴿هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا ، إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون﴾(٥) ، وغير ذلك من الآيات · ومنها دعوة الخلق إلى نبذ الشركاء،

---

(١) سورة الأعراف ، الآية ١٨٥ ·

(٢) سورة عبس ، الآية ٢٤ - ٣٢ ·

(٣) سورة الجاثية الآية ١٢ - ١٣ ·

(٤) سورة الملك ، الآية ١٥ ·

(٥) سورة يونس ، الآية ٦٧ ·

وإفراد العبادة له وحده ، سبحانه وتعالى ، كقوله تعالى : ﴿أمن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماءً فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ، ماكان لكم أن تنبتوا شجرها ، أإله مع الله ، بل هم قوم يعدلون ، أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا ، وجعل لها رواسي ، وجعل بين البحرين حاجزا أإله مع الله ، بل أكثرهم لايعلمون﴾(١) .

وقوله تعالى : ﴿أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ، ومن يرزقكم من السماء والأرض ، أإله مع الله ، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾(٢) ، وقوله تعالى : ﴿قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين﴾(٣)،وقوله تعالى : ﴿ومن ءاياته الليل والنهار والشمس والقمر ، لاتسجدوا للشمس ولا للقمر ، واسجدوا لله الذي خلقهن إن كنتم إياه تعبدون﴾(٤) ، وغيرها من الآيات ، التي دعت إلى التأمل ومشاهدة ماخلق الله تعالى في السماء والأرض ، وإذا تأمل وتدبر علم أن الذي يستحق العبادة وحدة هو الذي خلق الكون وحده ، فينبذ عندها الشركاء ، كالأصنام الحجرية والبشرية وغيرها ، مما لاتخلق ولاتبدع . فيكون هذا التوحيد في العبادة لله وحده الذي دعت إليه الآية منتجاً ومؤديا الى إثبات وجود الله تعالى .

ومنها الرد على من انحرفت فطرهم(٥) ، فأنكروا وجود الخالق سبحانه وتعالى ، وعزوا كل مايحدث في الوجود من إيجاد وافناء إلى الطبيعة والدهر .

كقوله تعالى : ﴿وقالوا ماهي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ومايهلكنا إلا الدهر ، ومالهم بذلك من علم ، إن هم إلا يظنون﴾(٦)

---

(١) سورة النمل ، الآية ٦٠ - ٦١ .

(٢) سورة النمل ، الآية ٦٤ . (٣) سورة فصلت ، الآية ٩ .

(٤) سورة فصلت ، الآية ٣٧ .

(٥) انظر : ابن حزم وموقفه من الإلهيات : ص ١٣٩ - ١٤٠ .

(٦) سورة الجاثية ، الآية ٢٤ .

أو عزى بعض الملوك الجبابرة ذلك الى أنفسهم ، بدعواهم الألوهية والربوبية ، كقوله تعالى : ﴿ألم تر إلى الذي حاج ابراهيم في ربه أن ءاته الله الملك ، إذ قال ابراهيم ربي الذي يحيى ويميت ، قال أنا أحي وأميت ، قال ابراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ، فبهت الذي كفر ، والله لايهدي القوم الظالمين﴾(١)

وبرده سبحانه على هؤلاء الذين جحدوا أن يكون لهذا الوجود خالق مدبر يكون قد دلل سبحانه وتعالى على وجوده تبعا لذلك .

ومنها أنه هو المتكفل وحده ، سبحانه ، بحفظ العباد ، وهو المستغاث به ساعة الاضطرار وعند التفات الأخطار ، كقوله تعالى : ﴿هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جآءتها ريح عاصفة وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين﴾(٢) .

وقوله تعالى : ﴿قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعاً وخفية لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين ، قل لله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين ، فلما انجاهم إلى البر إذا هم يشركون﴾(٤) ففي هذه الآيات دلل الحق سبحانه وتعالى على وجوده بلجوء الخلق إليه في ساعة العسرة ، ووقوع الضر ووشوك حصول الكوارث والابتلاءات.

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٥٨ .

(٢) سورة يونس ، الآية ٢٢ .

(٣) سورة الأنعام ، الآية ٦٣ ، ٦٤ .

(٤) سورة العنكبوت ، الآية ٦٥

فإذن يمكن تأكيد القول إن القصد إلى الاستدلال على وجود ذات الحق ، سبحانه وتعالى ، لم يكن هدفا ولامطلبا بحد ذاته ، في كتاب الله تعالى ولاهو مسلك وهدف رسله ، صلوات الله وسلامه عليهم · بل جاءت هذه القضية تبعاً لقضايا أخر ، كما مر ·

أما الحديث عن طريقي هذا الدليل بشيء من التفصيل ، فيمكن القول في الطريق الأول : وهو الاستدلال على وجوده تعالى بدليل الإختراع أو الإبداع ، أن الناظر في صفحة هذا الوجود عند تأمله أي فرد وجزء في هذا الكون سواء جل أم دق ، وكبر أم صغر ، وعز أم حقر ، يقضي عجبا من بديع صنعه واتقانه وظهور الحكم الجليلة في كل فرد من أفرادها، بل في كل ذرة من ذراتها، واشتمالها على عجائب وأسرار يحار فيها كل من وقف عليها · وسيرها في نظام معجز ، يسود هذا الكون بأكمله من الذرة حتى المجرة · وإن تناول هذا الموضوع بجميع جزئياته وتفاصيله يحتاج إلى مجلدات كثيرة ، ومتابعة عجائب كل مخلوق وموجود يستغرق العمر كله ، ولايفي طالبه بمقصوده ، وإن ماوقف عليه العلم قديما وحديثا من إدراك هذه الأسرار ماهو إلا كمن أحاط علمه بقطرة ماء في خضم هذا المحيط العظيم · لذا فسيكون بحثي هنا متناولاً لبعض عجائب المخلوقات السماوية والأرضية على وجه الإيجاز والإشارة ليعلم على وجه اليقين ، كل من له قلب ، أو ألقي السمع وهو شهيد، ضرورة وبداهة وجود خالق حكيم ، أبدع هذه الأسرار ، وأظهر هذه العجائب والغرائب ، دون أن يتطرق إلى قلبه ولبه أدنى شك في امتناع عامل الصدفة والاتفاق ، أو وقوعها بقوة الطبع ·

بعض آيات الاتقان والأحكام في السماوات وماحوتها :

قال الله تعالى : ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾(١) ، وقال تعالى : ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض ومابث فيهما من دابة﴾(٢) ، وقال تعالى : ﴿ماخلقنا السموات

---

(١) سورة الأعراف ، الآية ١٨٥·

(٢) سورة الشورى ، الآية ٢٩ ·

والأرض ومابينهما إلا بالحق وأجل مسمى﴾(١) ، وقال تعالى : ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج﴾(٢) ، وقال تعالى : ﴿وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون﴾(٣) .

إن المتأمل في هذا الكون يجده كالبيت المبني المجهز بجميع مايحتاج إليه ، فالسماء مرفوعة كالسقف ، والأرض ممدودة كالبسط ، والنجوم منصوبة كالمصابيح(٤) ، وبالنظر المجرد ، كما كان في الأزمان الماضية ، يخال المرء أن الكون ماهو الا هذه الأرض والشمس والقمر ، وبعض الكواكب التي تدور حول الشمس ، وبضعة آلاف من النجوم ، يتألف منها مايسمى بالمجرة ، هكذا كان يرى الأقدمون العالم ويشاهدونه . غير أن السعة التي عرفها العلم اليوم عن السماء وماتحويه ، لم تخطر على قلب بشر(٥).

لقد أثبت العلم الحديث بما توصل إليه عن طريق المراصد والمناظير المكبرة الى حقائق مذهلة عن هذا الكون ، فلقد أثبت أن عدد النجوم التي في السماء ، ليست بضعة آلاف ولابضعة ملايين ، ولاحتى بضعة مليارات ، بل أكثر من ثلاثين مليار نجم ، هي في مجرتنا فقط(٦) ، بخلاف النجوم التي في المجرات الأخر ، إذ يقدر علماء الفلك مايحوي هذا الكون من النجوم بخمسمائة مليون من مجاميع النجوم ، مضروبا هذا العدد في العدد (٥٠٠ر٠٠٠ر٠٠٠ر٠٠٠ر٠٠٠) ، وفي كل مجموعة من مجاميع النجوم هذه يوجد قرابة مائة مليار نجم(٧) ، وهذه النجوم لفرط بعدها تبدو وكأنها أجسام

(١) سورة الاحقاف ، الآية ٣ .
(٢) سورة ق ، الآية ٦.
(٣) سورة الأنبياء، الآية ٣٢.
(٤) الحكمة في مخلوقات الله : ص ١١، ١٢ .
(٥) قصة الايمان : ص ٣٠٤ .
(٦) قصة الايمان : ص ٣٠٦ ، الاسلام يتحدى : ص ٧٦ .
(٧) الاسلام يتحدى : ص ٧٨ .

صغيرة مضيئة ، لكن الحقيقة أنها متفاوتة في أحجامها ، وإن حجم بعضها أكبر بقليل من حجم الأرض ، لكن أكثرها يبلغ أحجامها أضعاف حجم الأرض بملايين المرات(١) ، بل منها ماهو أكبر من حجم الشمس بمائة مليون مرة تقريبا(٢) ·

أما عن المسافة التي بيننا وبين هذه النجوم ، فإنها لفرط بعدها ، استحال عند العلماء استخدام المقاييس المعهودة ، كالكيلومتر ، والميل ، بل استخدم علماء الفلك قياسا خاصا بهم ، وهو ما اصطلحوا عليه بالسنة الضوئية(٣) ·

وقد رأوا أن من النجوم ماتبعد عنا(١٤) سنة ضوئية ، ومنها مايبعد عنا (٣٠) سنة ضوئية ، ومنها مايبعد (٥٠) سنة ضوئية ، ومنها مايبعد (١٠٠٠) سنة ضوئية ، وإن أقربها إلينا ، تبعد عنا قرابة أربعة سنوات ضوئية(٤) ، أما أبعدها فإن إمكانيات العلم الحديث لم تقف على نهاية الكون، بل وصلت الى غاية وحد ووقفت ، فقد دلتهم أبحاثهم على أن من المجموعات النجمية ماتبعد عنا مليون سنة ضوئية ، وإن منها ماهو أبعد من ذلك ، وعلم الانسان الحالي لا يؤهله لأن يحلم برؤية أطراف الكون ونهايته وحدوده ، فهي أبعد من أن يصل اليها تصوره(٥) حقا إن الكون معجز ومحير ومدهش ، وإن تصور عدد النجوم التي فيه ، وتصور أحجامها ، ثم أبعادها ، يجعل من الصعب جداً على المرء أن يتصور حجم هذا الكون وسعته ، وعلى الرغم من هذا كله فهو في تمدد واتساع مستمر ، وصدق الله تعالى ، إذ يقول : ﴿والسماء بنيناها بأيد وإن لموسعون﴾(٦)

---

(١) المرجع السابق : ص ٧٥ - ٧٦ ·
(٢) قصة الايمان ، ص ٣١٠ ·
(٣) السنة الضوئية الواحدة مقدارها بالأميال ستة ملايين مليون ميل ·
(٤) قصة الايمان : ص ٣٠٥ ·
(٥) الاسلام يتحدى : ص ٧٨ ، قصة الايمان : ص ٣٠٥ ، الجغرافية الفلكية : ص ٤٨ - ٥٤ . وفي هذه السنة سنة ١٤١٥هـ الموافق ١٩٩٤ رصد تلسكوب «هابل» الذي يدور حول الأرض في الفضاء الخارجي أبعد مجرة عن الأرض، حيث تبين أنها تبعد (١٢) مليار سنة ضوئية .
(٦) سورة الذاريات الآية ٤٧ ·

وإن هذا الكون على سعته وعظمته التي تعجز العقول عن الاحاطة به وعن الوصول إلى منتهاه ، كل كوكب فيه ، بل كل نجم ، والتي عددها كعدد رمال الأرض ، يجري ويسير في فلك يخصه ، وبسرعات متفاوتة ، فمنها مايجري بسرعة (٨) أميال في الثانية ، ومنها مايسير بسرعة (٣٣) ميل في الثانية ، ومنها مايسير بسرعة (٨٤) ميل في الثانية ، ومنها ما هو أسرع من ذلك . ومع هذا كله ، فإن سيرها وحركتها في نطاق نظام دقيق وقواعد محكمة ، بحيث لايصطدم بعضها ببعض على كثرتها ، بل إن احتمال التصادم هي نادرة جداً وراء الحسبان(١) .

فهل يعقل أن يكون هذا النظام البديع الدقيق العظيم ، الذي يعجز العقل عن دركه ولحظه ، بلا خالق ولاموجد ، وأن يكون حدوثه بالصدفة والاتفاق ، أو ترجح ووجد بطبيعته ومن ذاته .

إن هذا الكون بحق معجزة كبرى وشاهد حق على الخلاق العليم الحكيم، فتبارك الله أحسن الخالقين . قال تعالى : ﴿لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لايعلمون﴾(٢) .

---

(١) الإسلام يتحدى : ص ٧٨ ، العلم يدعو إلى الإيمان : ص ٥٢ .

(٢) سورة غافر ، الآية ٥٧ .

بعض آيات الإتقان في الأرض وماعليها :

أ- الأتقان في ذات الأرض :

تبين للباحثين أن الأرض هو الكوكب الوحيد من بين كواكب المجموعة الشمسية(١) الذي اختص بوجود كائنات حية فوقه · كما هو الكوكب الوحيد الذي اختص بوجود الماء فيه · وإن المتأمل لامتياز الأرض بهذه الخاصية ، يقضي عجبا كيف اجتمعت الظروف والأسباب الملائمة لهذا الكوكب ليمتاز بما امتاز به عن اخوانه الآخرين، فيكون ملائما لظهور الحياة واستمرارها وبقائها ·

ومن هذه الأسباب : اعتدال بعدها عن الشمس ، واعتدال كثافتها ، وحجمها، وجاذبيتها، ودورتها اليومية والسنوية ، واختصاصها فوق هذا بالغلاف الجوي ، والماء ، والسطح ، الذي يجعل الأرض ممهدا وصالحا للحياة·

---

(١) أما الكواكب الأخر فهي :

(١) عطارد وهو يدور حول نفسه وحول الشمس ، وتبلغ حرارته في النهار ٣٤٥ درجة مئوية ، أو ٥٥٠ درجة مئوية ، وفي الليل تنخفض إلى مادون الصفر بكثير، ولاماء فيه ولاهواء ، فهو غير صالح للحياة ·

(٢) الزهرة : ومدة دورتها حول الشمس ٢٢٥ يوما ، وحول نفسها كل ٢٤٤ يوم ودرجة حرارته مرتفعة جداً بحيث لاتبقى على كائن حي ، وكذلك تنخفض درجة حرارتها الى مادون الصفر بكثير بحيث لايحتمل · وهي لاماء فيها ولاهواء بحيث تصلح للحياة ·

(٣) المريخ : وهو يدور حول نفسه كل ٢٤ ساعة مثل الأرض إلا أن بعده عن الشمس الذي يجعل حرارته ليلا ١٠٠° درجة مئوية تحت الصفر ، وعدم وجود الماء عليه ، وخلو هوائه من الأكسجين ، بسبب ضعف جاذبيته ، كل ذلك جعل الحياة عليه مستحيلة ·

(٤) المشتري : وهو كرة من الغاز والمواد الذائبة ، فمن البديهي أن لايصلح للحياة · وهو يتم دورته حول الشمس كل ١٢ سنة ، ودرجة حرارته ١٣٠ درجة مئوية تحت الصفر تقريبا ·

(٥) زحل : والذي ظهر للعلماء أن مادة سطحه مائعة متحركة فهو كوكب غازي ضخم ، فمن البديهي أن لايصلح للحياة ، وعلى الرغم من ذلك فهو يتم دورته حول الشمس كل ٢٩ سنة تقريبا ، ودرجة حرارته منخفضة جداً بحيث لاتصلح للحياة ، حيث تصل إلى ٢٩٠° درجة مئوية تقريباً · ==

أما اعتدال بعدها عن الشمس ، فلأنها لو قربت عما هي عليه ، بحيث لو أزيحت الأرض الى جهة الشمس الى نصف المسافة التي عليها لأصبحت الحرارة على الأرض أربعة اضعاف ماهي عليه الآن ، ولتضاعف سرعتها المدارية حول الشمس وآلت الفصول الى نصف طولها الحالي ، ولتعذرت الحياة على سطح الأرض ، وفي المقابل لو ابتعدت الأرض عن الشمس الى ضعف بعدها الحالي ، لحصل عكس ذلك كله ، ولتجمدت الحياة على سطح الأرض(١)٠

وهي في بعدها عن القمر في غاية الدقة والنظام ، بحيث لو تغير لتعسرت الحياة(٢)٠ اما اعتدال حجمها فلأن حجمها هو الحجم المناسب لحياة الكائنات الحية ودوامها ، فلو أنها كانت بحجم القمر مثلا ، لاستحالت الحياة عليها ، بسبب عدم قدرتها على احتفاظها بالغلافين الجوي والمائي ، اللذين هما أساس الحياة ، ولارتفعت درجة الحرارة بحيث لاتبقي على كائن حي ٠

ولو كانت الأرض ضعف حجمها الحالي لصار جاذبيتها للأجسام ضعف ماهي عليه ولانخفض ارتفاع الغلاف الجوي ، وزاد الضغط الجوي الى الضعف، فيكون لكل هذا أسوأ الأثر على الحياة عليها ٠

== **(٦)** أورانوس : يدور حول نفسه كل عشر ساعات و (٤٩) دقيقة ، يدور دورة كاملة حول الشمس كل ٨٤ سنة ، درجة حرارته تبلغ ٣٦٠° تحت الصفر وتكوين هذا الكوكب غازي ، كالمشتري وزحل ، فهو لكل هذا لايصلح للحياة ٠

(٧) نبتون : يدور حول نفسه كل (١٥) ساعة و (٤٨) دقيقة ، ويدور حول الشمس دورة كاملة كل ١٦٤ سنة ، وتنخفض حرارته إلى ٣٨٠° مئوية تحت الصفر، فهو غير صالح للحياة ٠

(٨) بلوتو : يدور حول الشمس كل ٢٤٧ سنة ، ودرجة حرارته تقل عن درجة حرارة نبتون ، وهو يشابهه في تكوينه ، فمن ثم هو غير صالح للحياة ، انظر : الجغرافيا الفلكية : ص ١٢٥ - ١٤٨ ، معالم سطح الأرض : ٣٢ - ٤٩ ، الكواكب والنجوم والمجرات : ص ١٢٠ - ١٢٦ ٠

(١) الله يتجلى في عصر العلم : ص ٨ ٠

(٢) العلم يدعو للايمان : ص ٥٨ ٠

أما لو كانت الأرض بحجم الشمس مثلا ، فإن جاذبيتها تتضاعف إلى (١٥٠) ضعفا ، وبذا ينقص ارتفاع الغلاف الجوي ليصبح على مسافة أربعة أميال فقط ، ولاستحال تبخر الماء ، ولارتفع الضغط الجوي إلى مايزيـــد على ١٥٠ كيلوجرام على السنتيمتر المربع ، ولصار وزن الحيوان الذي يزن رطلا ، (١٥٠) رطلا ، ولتضاءل حجم الانسان حتى صار في حجم السنجاب ، ولتعذرت الحياة الفكرية لمثل هذه المخلوقات(١)٠

وانظر الى قوة الجاذبية الأرضية التي لولاها لانعدم وجود العناصر الرئيسية التي بها يكون صلاح الحياة وبقاؤه ، كالغلاف الجوي ، والماء ، بل لما أمكن لأحد القرار عليها اطلاقا ، ولاندفع كل من عليها في هذا الفضاء يسبح كغيره من الكواكب لاروح فيه ولاحياة ٠

أما دورة الأرض حو نفسها كل ٢٤ ساعة ، وبسرعة (١٧٫٣) ميل في الدقيقة ، أي الف ميل في الساعة تقريبا ، فهي بحق أنسب دورات كواكب المجموعة الشمسية ، حول نفسها ، إذ بها يحدث الليل والنهار ، وطولهما يتساوى في الربيع والخريف ، ويختلف في الصيف والشتاء ، ولو كانت حركة الأرض حول نفسها أبطأ مما هي عليه أو أسرع لاختل نظام الحياة والمعاش ، ولكان تعرض نصف وجه الأرض إلى الشمس أكثر أو أقل فيؤثر على الأحياء والنباتات ، وتضطرب ساعات العمل والراحة(٢) ، بل إن دوران الأرض حول محوره قد حدد بالضبط لدرجة أن اختلاف ثانية واحدة في مدى قرن من الزمان يمكن أن يؤثر على الأرض ويقلب التقديرات الفلكية(٣)٠

فانظر إلى هذه الحكمة البديعة التي جعلت الأرض في حركة دائمة حول نفسها ليحدث الليل والنهار ، ولو كانت ثابتة ، لكان نصفها في مقابل الشمس أبدا ، فيحترق من شدة الحرارة كل من عليها ، والنصف الآخر في ظلام دامس

---

(١) المرجع السابق : نفس الصفحة : قصة الايمان : ص ٣٢٠ ٠

(٢) قصة الايمان : ص ٣٢٠ ٠

(٣) العلم يدعو للايمان : ص ٥٢ - ٥٣ ٠

أبدا مع شدة البرودة ، التي لاتبقي على كائن حي ، هذا فضلا عن حاجة الكائنات الى نور الشمس وحرارته لتستمر فيها الحياة · إنها حكمة بالغة في الدقة والتقدير ·

وأما دوران الأرض حول الشمس ، فهي تجري بسرعة (١٨) ميل في الثانية تقريبا ، أي نحو ٦٥ ألف ميل في الساعة ، حقا إنها تهوي بنا لكن لانشعر ، لعظم حجمها · فسبحان من جعلها قرارا ·

وإن حركة الأرض حول الشمس من أعظم نعم الله تعالى علينا ، فيها تتوالى على الأرض الفصول الأربعة ، التي هي سبب لاستمرار الحياة البشرية والحيوانية والنباتية ، وبتتابعها يكون النمو والتكاثر ونزول الأمطار ، وحصول الغذاء ، وتوفر الدفء والطاقة اللازمة لحياة كل مخلوق ·

وإن دوران الأرض في فلكه قد قدر تقديرا في غاية الدقة ، بحيث لو زادت سرعة الأرض أو نقصت ولو ثانية واحدة كل سنة ، لاختل نظام الحياة على الأرض على المدى البعيد(١)·

ومن المدهش أن دوران الأرض حول الشمس يميل بزاوية قدرها ٢٣درجة وقد توصل العلماء إلى أن هذا الميلان فيه حكمة بليغة ، ذلك أنه بسبب هذا الميلان ينتظم سير نظام الفصول الأربعة ، وينتظم به توالي كل من الليل والنهار على جميع أجزاء الأرض · فلو لم يكن للأرض هذا الميل ، وكان مدارها مستقيما في مدارها لاختل نظام الفصول الأربعة ، ولغرقت مناطق القطبين في ظلام الى الأبد ، ولسار بخار البحار شمالا وجنوبا ، ولما بقى على الأرض غير جبال الثلج ، وقطع متجاورات شاسعات من الصحاري لاحياة فيها ولانبات(٢)·

ثم انظر الى هذه الحكمة البالغة في تخصيص كوكب الأرض من بين

(١) قصة الايمان : ص ٣٢٢ ·

(٢) المنهج الايماني : ص ٢٩٨ ، الاسلام يتحدى : ص ٨٨ ·

سائر الكواكب بهذا الغلاف الجوي ، الذي يتناسب تماماً في تركيب عناصره مع طبيعة الحياة واستمرارها على الأرض ٠

ذلك أن الغلاف الجوي يتألف من مجموعة غازات هي : النتيروجين بنسبة ٧٨٪ ، والأكسجين بنسبة ٢١٪ ، وغازات أخرى نادرة بنسبة ١٪ ٠

وقد اقتضت الحكمة والعناية أن يكون نسبة وجود النيتروجين في الهواء بهذه النسبة العالية التي تزيد إلى أربعة أضعاف نسبة الأكسجين تقريبا ، وذلك لأمر في غاية الأهمية ، وهو إمكان اطفاء الحرائق فيما لو وقعت ، فلو انعكست النسبة وكان نسبة الأكسجين ٧٨٪ ، لما أمكن اطفاء أي حريق يشتعل ، خاصة حرائق الغابات(١)٠

على أن هذا النتيروجين عنصر هام جداً في إصلاح التربة وإخصابها للزراعة عن طريق سقوطها مع الأمطار(٢)٠

ومن أعظم فوائد هذا الغلاف الجوي احتوائه على الأكسجين ، الذي لايتواجد على الكواكب الأخرى ، والذي به تحيا الكائنات الحية ويستمر وجودها ٠ ولهذا الغلاف فوائد جمة من أمعن النظر فيها أدرك يقينا أن اختصاص هذا الكوكب بها لم يكن صدفة ولا ضربة لازب ٠

فمن هذه المنافع الجمة سريان الصوت فيه ، ولولاه لما سمعنا اي صوت مهما دق أو علا ، ومنها احتوائه على ثاني أكسيد الكربون الذي به تحيا النباتات ٠ ومنها أن الغلاف الجوي يفتت النيازك والشهب الساقطة على الأرض ، ومنها أنه يمنع مرور الاشعاعات الكونية القاتلة السامة القادمة من الشمس وغيرها - وهذه الاشعاعات ذوات أوزان ضئيلة جدا ، وقد تأتي محمولة على ذرات الشهب ، فتهلك لحم الانسان فيتهتك ويتساقط(٣) ، وتحرق الزرع والنبات(٤) ٠ ومنها أنه لـــــولاه لما حلق الطير في الجو ، ومنها أنه بسببه

---

(١) انظر : الله والكون : ص ٢٢٦ ، المنهج الايماني : ص ٢٣٦ ٠

(٢) المرجع السابق : ص ٢٢٧ ٠

(٣) انظر : المنهج الايماني : ص ٢٣٩ ، الله والكون : ص ٢٣٥ ، سبعون برهانا علميا : ص ٧٥ ٠

(٤) كما يحدث الآن في القطب الجنوبي نتيجة الثقب الموجود في الغلاف الجوي ٠

يتكون ضوء النهار الذي نتمكن به من رؤية الاشياء. ومن الدقة البالغة أن كان الغلاف الجوي بحجمه الحالي والذي تبلغ مسافته قرابة (١٠٠٠) كيلومتر . فلو كان أقل وأرق مما هو عليه لاخترقت النيازك كل يوم غلاف الأرض ولأحرقت الأرض ومن عليها(١).

وللغلاف الجوي فوائد جمة غير ماذكر ، تدل كل واحدة منها ، فضلا عن مجموعها ، بضرورة وجود مدبر حكيم ، قال تعالى : ﴿وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتنا معرضون﴾(٢) . ومن أبلغ الآيات وأدقها وجود الماء على سطح الأرض على شكل محيطات وبحار وأنهار وأمطار وبهذه الكميات الهائلة التي تزيد عن مساحة اليابسة بأكثر من ثلاثة أضعاف .

وإن لوجود كل فرد من هذه الأفراد (المحيطات - البحار - الأنهار - الأمطار) أعظم المنافع التي تجعل الحياة على الأرض صالحة للكائنات الحية التي عليها .

فمن منافع الماء على وجه العموم أنه يؤثر في حرارة الجو فيجعله معتدلا وفي معدل ثابت ، وهو بهذا يصون الحرارة من التقلبات العنيفة التي تؤثر على الأحياء . كما أنه يلعب دورا كبيرا في العمليات الحيوية داخل الأجسام الحية، ولولاه لهلك كل كائن حي .

ومن أعجب خصائص الماء التي ينفرد بها عن بقية العناصر ، أنه تقل كثافته عند التجمد ، وهذه الخاصية لها أهمية كبيرة بالنسبة للحياة ، إذ به يمكن الاستفادة من هذا العنصر الهام والانتفاع به . إذ بسبب قلة كثافة الماء عند التجمد يطفو الجليد على سطح الماء في فصل الشتاء في المناطق الباردة ، ولولاه لغاص في قاع المحيطات والبحار والأنهار ، ويتكون تدريجيا على مر الزمن طبقة صلبة ذات مساحات شاسعة ربما تبلغ آلاف الكيلومترات، لايمكن

---

(١) المنهج الايماني : ص ٢٤٣ ، العلم يدعو للايمان : ص ٦٥ - ٦٦ .

(٢) سورة الأنبياء ، الآية ٣٢ .

التخلص منها · وسيكون لها أسوأ الأثر على الانتفاع من هذا العنصر الحيوي، بل حتى على الانتفاع مما فيه من كائنات حية تعد من أعظم مخازن الأغذية على وجه الأرض ، لأن طفو الجليد على سطح الماء يكون طبقة عازلة تحفظ الماء الذي تحتها في درجة حرارة فوق التجمد ، فتبقى الأسماك والكائنات البحرية حية(١)·

وإن في أحواض الماء المالحة بهذه السعة كالمحيطات والبحار وكونها أكبر من مساحة اليابسة بثلاثة أضعاف من أعظم النعم والمنافع والحكم ، ذلك أن سعتها عامل هام ورئيسي في إتمام عملية البخر ، ليتم نزول المطر بشكل دوري، وعلى جميع مناطق اليابسة ، فتستمر الحياة(٢)·

وأعجب من هذا ملوحة هذه المياه ، فإذ لو كانت حلوة لدب إليها الفساد وعلى مر الزمن ، وهي مع ملوحتها الشديدة احتوت على مئات الملايين من الكائنات الحية ، وهل وجود كائنات حية في هذا الخضم الهائل من المياه، إلا أعظم شاهد على وجود من أحكم صنعها على هذا النحو ، فسبحان من جمع في خلقه بين المتناقضات ·

ومن منافع البحار والمحيطات والأنهار أن جعلت صالحة للسير فيها عن طريق الفلك ، فهي من أهم وسائل التنقل والتجارة ·

فانظر الى هذا الإتقان الذي ليس بعده إتقان ، حيث احتوى هذا الماء على هذه المنافع الجمة ، من كونه منبعا دائما لماء الشرب عن طريق الأمطار، ومخزنا هائلا للطعام ، الى جانب الطعام البري ، الذي ربما يقل يوما ما ولايتوفر لكل الناس في كل حين ، وجسرا ممتاز للتنقل والعبور ·

والماء بعد هذا كله مزيل للأدران عن الأبدان والأوساخ عن الثياب وغيرها ، وبالماء يبل التراب فيصلح للبناء والأعمال ، وبه يرطب كل يابس

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم : ص ٤٥ - ٤٦ ·

(٢) قصة الايمان : ص ٣٣٦ ·

مما لايمكن استعماله يابسا ، وبه ترق الأشربة فيسوغ شربها ، وبه تطفأ النيران وبه يغتسل التعب الكل فيجد الراحة ، وبه تستقيم المطبوخات(١) ، إلى غير ذلك من المنافع ٠ وإن كاساً واحداً من الماء على شدة الظمأ ، ومدا واحدا منه لغسل الوجه والفم بعد الاستيقاظ من النوم تدل على لطف الله تعالى الحكيم الرحيم بنا ٠ قال تعالى : ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون﴾(٢) ، حقا لاينكر مبدع هذه النعم والمنافع الحاصلة من هذا العنصر الضروري إلا كل جبار عنيد ٠

أما فيما يخص سطح الأرض وقشرته ، فقد دلت أبحاث العلماء أن الأرض هو الكوكب الوحيد الذي مهد سطحه ، وذللت قشرته لتكون صالحة للحياة، فقشرته الترابية تتألف من عناصر عديدة مهمة للحياة ، وقد خلقت من طبيعة خاصة بحيث تكون قرارا، وذلولا لمن عليها ، فلم تكن في غاية الصلابة كالجبال والحديد اذا لامتنع حفرها لزرعها ، وشقها لاستخراج الماء منها ، والبناء فيها ، وكذلك لم تكن قشرة الأرض لينة ، رخوة ، مائعة ، إذا لامتنع المشي والغرس فيها ، والبناء عليها ، ولما استقر عليها أي حيوان ، ولا ماهو ثقيل الوزن(٣) بل جاءت هذه القشرة بين الصلابة والرخاوة بحيث يمكن الانتفاع بها على الوجه الأكمل ، ويعمرها الانسان بما يخدم مصالحه وبقاء عنصره واستمراره ٠

وسماكة قشرة الأرض في غاية الاعتدال الموافق لانتظام سير الحياة على وجه الأرض ، إذ لو كانت قشرة الأرض أكثر سمكا بمقدار عشرة أقدام من سمكها الحالي ، لما وجد الأكسجين ، لأن القشرة الأرضية ستمتص الأكسجين حينئذٍ ، ولانعدمت الحياة بدونه(٤)٠

---

(١) الحكمة في مخلوقات الله : ص ٣٧ ٠

(٢) سورة الأنبياء ، الآية ٣٠.

(٣) التبيان في أقسام القرآن : ص ٢٩٨ ، الحكمة في مخلوقات الله : ص

(٤) الإسلام يتحدى : ص ٨٩ ٠

وانظر إلى هذه الحكمة البليغة في أن لم يكن سطح الأرض كله على نحو واحد من الاستواء والتسطح ، بل جاء متفاوتا ، فمنه الأرض المنبسطة السهلية، ومنه التلال والهضاب ، والجبال ، والصحاري ، والوديان ، وفي كل ذلك منافع جمة ، فالسهل من أفضل البقاع للزراعة ، والجبال رواسي ، والوديان مجاري السيول والأنهار الساقطة من منابعها الجبلية وفي كل ذلك آية، لتتنوع سبل معايش الانسان وأماكن اقامته وسعيه من أجل رزقه ، والتوسع في تمدنه وحضارته ، بما يلائم طبيعته ٠

أما تربة الأرض فلولاها لما وجدت الحياة ، ولولا وجود عناصر الحياة فيها لما تم تكوينها وبناؤها للأحياء ، حيث إن التربة تساعد على وجود الكائنات الحية فيها ، بتركيبها الفريد والمعقد من مزيج من المواد المعدنية والعضوية والهواء والماء ، فمن التربة يحصل النبات على مايحتاج إليه من المواد الغذائية والماء والهواء ، وعلى النبات يعتمد عالم الحيوان في غذائه ومقومات حياته ، وفي نفس الوقت ترجع النباتات والحيوانات إلى التربة مخلفاتها وبقاياها التي يتم تحليلها بواسطة حشد كبير من الكائنات الحية التي تعيش فيها ، وبذلك تعاد نفس العناصر المعدنية التي أخذها النبات والحيوان من التربة مرة أخرى إليها ٠

إن التربة وإن بدت وكأنها ميتة بسكونها ، إلا أنها كائن حي متفاعل مع مايحيط به من أنواع الحياة ، فهو كائن حي ينمو ويتطور بمرور الزمن كما يتطور أي كائن حي آخر(١)٠

قال تعالى : ﴿وءاية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون﴾(٢) ٠

---

(١) جغرافية التربة : ص ١٣ - ١٥ بتصرف ٠

(٢) سورة يس ، الآية ٣٣ ٠

فانظر إلى هذه الدقة المتناهية في كل ماعلى ظاهر الأرض ، دقة شاملة لكل شيء ومن جميع النواحي ، من جهة التركيب ، والحجم ، والكثافة ، والمسافة ، والحركة والسكون ، والصفات ، والأعداد ، ..... ، كل هذه جعلت الأرض ذلولا صالحا للعيش وللحياة · ولاشك أن كل ذلك يستحيل أن يكون دون مبدع حكيم جعل كلاً بقدر وميزان ·

قال تعالى : ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾(١) ·

قال سيد قطب : «والله جعل الأرض ذلولا بآلاف من هذه الموافقات الضرورية لقيام الحياة ، ومنها حجم الأرض وحجم الشمس والقمر ، وبعد الأرض عن الشمس والقمر ، ودرجة حرارة الشمس ، وسمك قشرة الأرض ، ودرجة سرعتها ، وميل محورها ونسبة توزيع الماء واليابس فيها ، وكثافة الهواء المحيط بها ....»(٢)

---

(١) سورة القمر ، الآية ٤٩ ·

(٢) في ظلال القرآن : ج ٦ ص ٣٦٣٨ ، وانظر : ص ٣٤٣٧ ، نفس الجزء ·

ب- بعض آيات الاتقان فيما علي الأرض من أحياء :

إن التأمل في معنى الحياة ذاتها ، ماهيتها ، نشأتها ، خصائصها ، تجعل المرء أكثر إيماناً واشد رسوخاً في اعتقاده بوجود الحكيم الخبير ، الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ٠

إن الحياة في الكائنات الحية من الأشياء التي حيرت علماء الطبيعة ، وقد حاول بعضهم خلق الحياة فيما لاحياة فيه ، بتوفير عناصره الأساسية لكنه فشل فشلاً ذريعاً ، وقضى هؤلاء بأن نشأة الحياة في الكائنات الحية من الألغاز،والأسرار،التي لم يهتدوا إليها(١)، بل قد وصل العجز ببعض الباحثين عن حقيقة الحياة ونشأتها إلى القول بأنها جاءت إلى الأرض عن جرثومة انسلت من بعض الكواكب إلى الأرض، وعنها حدثت الحياة(٢) . والغريب أن الخلية الحية ليست شيئاً كيميائياً عويص التركيب ، ومن المستطاع تركيبها ثانية إذا حللت ، ولكنها لاتكون نواة حية ، إذ تكون قد فقدت بين التحليل والتركيب سرا هو سر الحياة(٣)٠

وقد قدر بعض الباحثين احتمال تكوين الصدفة لجزيىء واحد من جزيئات البروتين - والبروتين مركب أساسي في الخلية الحية - والذي يتألف من خمسة عناصر(٤) ، مع كون عناصر الطبيعة (٩٢) عنصراً موزعاً توزيعاً عشوائياً ، أقول قدر هذا الباحث بأن الفرصة لاتتهيأ عن طريق المصادفة لتكوين هذا الجزيىء البروتيني إلا بنسبة (١) إلى (١٠^١٦٠) أي بنسبة ١ من الرقم(١٠) مضروباً في نفسه١٦٠ مرة(٥)٠

---

(١) انظر : سبعون برهانا علميا : ص ٣٣ - ٣٤ ٠

(٢) العلم يدعو للإيمان : ص ٩٦ ٠ ونسي هذا القائل أن السؤال يلزمه فيما فر منه، فيقال : وكيف نشأت الحياة على ذاك الكوكب ٠

(٣) انظر : سبعون برهانا علميا : ص ٣٥ ٠

(٤) الجزيىء البروتيني الواحد يتألف من خمسة عناصر هي (الكربون - الأيدروجين- النيتروجين - الأكسجين - الكبريت) ، والجزيئ البروتيني الواحد يتألف من (٤٠٠٠٠ر٤٠) ذرة ٠

(٥) الله يتجلى في عصر العلم : ص ٩ -١٠ ، الإسلام يتحدى : ص ١٠١ - ١٠٢.

وهذا الاحتمال المحال ، في جزيئ بروتيني ، هو جزء صغير من الخلية الحية ، فكيف الأمر بالنسبة للخلية نفسها ، ولما هو أكبر ، وماهي النسبة في كائن حي كالذبابة مثلاً ، كم من الملايين من الخلايا الحية في جسم واحدة منها ، أما عن عشرات المليارات من الكائنات الحية والتي على وجه الأرض، فعن نسبة حصولها بالصدفة لاتسأل !!

فإذا كان حدوث جزيىء بروتيني واحد يتطلب بلايين البلايين من السنين، فكيف إذن جاءت في هذه المدة القصيرة من عمر الأرض ونشوئها أكثر من مليون نوع من أنواع الحيوانات ، وأكثر من ٢٠٠ر٠٠٠ ألف نوع من النبات؟ وكيف انتشرت هذه الكمية الهائلة على سطح الأرض في كل مكان ؟ ثم كيف جاء من خلال هذه الأنواع الحيوانية ذلك المخلوق الأعلى ، ألا وهو الانسان(١) ٠

ويقول العلماء المتخصصون في الخلايا : إن جزيئات الـ (D. N. A) - وهو عبارة عن حمض نووي - الموجودة في خلية واحدة في جسم الانسان تحتوي على معلومات تفوق موسوعة عملاقة مؤلفة من (٤٦) مجلداً ، يتألف كل مجلد من (٢٠) ألف صفحة(٢)٠

وصدق الله تعالى إذ يقول : ﴿يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لايستنفذوه منه ضعف الطالب والمطلوب﴾(٣)٠

فهل يعقل أن يكون خلق هذا السر العجيب ، الذي به تدب في الجمادات الحياة والحركة والنمو ، من ذاته أو محض الصدفة ٠ إن الحياة من أعظم الدلائل وأوضحها على وجود كائن حي فوق هذه الكائنات وهبها الحياة٠ وقد قالوا : إن فاقد الشيئ لايعطيه ٠

---

(١) الإسلام يتحدى : ص ١٠٦ ٠

(٢) إعجاز النبات : ص ٧٦ ٠

(٣) سورة الحج ، الآية ٧٣ ٠

وإن النظر في عجائب وأسرار كل كائن حي أمر لايمكن الإحاطة به اطلاقاً ، ولاتستطيعه ، ولاتسمح الأعمار القصيرة بإدراك هذا الأمر ، لأن سر هذا الإبداع ليس فقط في أفراد المخلوقات ، والتي هي بمئات البلايين ، بل في كل خلية وذرة حية · وإني مقتصر في هذا المطلب على بعض الأمثلة من هذه الأسرار والعجائب في بعض المخلوقات ، التي لاتتجاوز أطراف الأصابع ، لنقف على هذه المعجزات الكبرى ، التي لو اجتمع أهل الأرض جميعاً لمحاكاتها وصنعها لما استطاعوا ·

بعض آيات الإتقان في خلق الانسان :

إن هذا المخلوق بحق هو أعظم آيات الله الكونية ، تتجلى العظمة فيه في كل ذرة في جسده ، في تكوينه ونشأته ومادته ، وفي طريقة تأليفه وتركيبه ، وحجمه ، ووزنه ، وطوله ، ونموه ، وأعضائه وأجزائه ، ومناسبة كل عضو وجزء لمقتضيات المعيشة ، وطبيعة الحياة على وجه هذا الكوكب ، وفي عقله ، هذا اللغز الذي وقف كبار الباحثين أمامه خاضعين ، وفي حجم هذا العقل ومناسبته للبدن ، وفوق كل هذا ، العظمة في ما أودع الله تعالى فيه من النفخة الروحانية ، التي حركت هذا الجسد الميت ، فجعلته حيا ، إنه الروح ذلك السر الذي عجز من على الأرض من متخصصين في درك سره ، وطبيعة ارتباطه بالبدن ، وتأثيره فيه ، ولو ذهبت استقصي كل هذا بالتفصيل والتحليل لطال المقام ، لكن ههنا إشارات ، حسبي أن أقتصر عليها ·

فأقول : إن النظر في تركيب جسم الإنسان يورث الدهشة والعجب ، إذ كيف خلقت من قطرة ماء لحوم منضدة ، وعظام مركبة ، وأوصال متعددة ، مأسورة مشدودة بحبال العروق والأعصاب ، قد قطمت وشدت وجمعت بجلد متين ، مشتمل هذا الجسم على ثلاثمائة وستين مفصلاً ، مابين كبير وصغير وثخين ورقيق ، ومستطيل ومستدير ، ومستقيم ومنحن .... وجعل لهذا الجسد تسعة أبواب ، فبابان للسمع ، وبابات للبصر ، وبابان للشم ،

وباب للكلام والطعام والشراب والتنفس ، وبابان لخروج الفضلات.(١)

علاوة على مافي داخل هذا الجسد من أعضاء كالقلب والكبد والرئتين، والطحال ، والمعدة ، والأمعاء ، والكلى ، والمثانة ، وغير ذلك ، مما هو يؤدي وظيفته ودوره في أكمل وجه وأحسن صورة .

ثم انظر إلى ملائمة كل عضو للجسد ولطبيعة الحياة على الوجه الأكمل، حيث إن وجود كل عضو بهذا الحجم وبهذا التركيب والمكونات والوضع من الجسد هو الوجه الأوفق الذي لو اختل شيء منه لاختلت حياة الإنسان ، ولاختل نظام حياته ومعاشه ونموه وتكاثره ... الخ .

فعلى سبيل المثال انظر إلى مكان الرأس من الجسد تجده في أفضل مكان في أعلى البدن ، لأنه مجمع الحواس وبالذات السمع والبصر ، فلابد أن يكون مركز الحواس ومجمعها في أعلى الجسد ليكون عالياً مشرفاً على ماحوله، لأن محل الديديان لايصلح إلا عاليا ، ليطلع على الأخبار من بعد . ثم جعل شكل الرأس من أفضل الأشكال ، ألا وهو المستدير ، لأن الشكل المستدير أكثر مساحة من غيره من الأشكال ، وقد احتيج إلى زيادة المساحة لكثرة ماتضمنه . والشكل الكروي أحسن الأشكال ، ولاينفعل من المصادمات انفعال ذي الزوايا(٢).

وانظر إلى وضع العينين من الجسد وحجمها والمادة المؤلفة منهما ، جاءت في غاية الدقة والحكمة ، فقد خلقت العين في أعلى مكان من الجسد ، ليكون طليعة له ، وكاشفا حافظاً لهذا الجسد ، كما جعل مكانها في الرأس متصلاً بالمخ، لتكون ناقلا لما تقع عليه بأسرع وقت. وجعل وجودهما في الرأس في تجويفين خاصين لهما ، فلم تكونا طافيتين ناتئتين عن الرأس ، وذلك حماية لهذا العضو البالغ الأهمية ، ثم إنه زيد في حمايتهما بالنتوء الجبهي ،

---

(١) التبيان في أقسام القرآن : ص ٣٠٣ - ٣٠٤ .

(٢) عجائب المخلوقات : ج ١ ص ١١٧ .

الحامي لهما مما قد يتساقط عليهما من أعلى · ولنا أن نتصور جمال العينين بمكانهما من الرأس في هذين التجويفين ، مما لو كانا ناتئين أو كانا في مكان آخر غير الرأس كالقدم أو الساق أو اليد ، أو الصدر أو الظهر .... فما أقبح شكل الإنسان حينئذٍ ، فأي حكمة هذه التي جعلت هذا العضو في هذه المكان الأليق ، إذ لو جعلت في الأعضاء التي تمتهن كاليدين والرجلين لتعرضت للآفات بمباشرة الأعمال والحركات ، فتلفت ، ولو جعلت في الأعضاء التي في وسط البدن كالبطن والظهر لعسر الالتفات والاطلاع على الأشياء(١)·

ولزيادة في جمال العينين وحماية لهما جعل لهما بابان من الجلد الرقيق هما كالمصراعين وهم الجفنان ، إنهما يحميان العينين من الحشرات والغبار وغير ذلك ، كما أنهما ينطبقان ساعة النوم ، وقد زود هذان الجفنان بالأهداب، وقاية للعين ، وزينة وجمالا · ويكتمل جمال العينين ، ليصلا الغاية القصوى في الجمال والابداع عند خلق الحاجبين ، علاوة على كونه مانعا من نزول العرق من الجبهة على العينين(٢)·

هذا كله في ظاهره ، أما تكوين باطنة فهو أدق وأحكم ، فإن كرة العين الواحدة لايزيد وزنها عن ثمانية غرامات ، ومع ذلك فهي تستقبل صور هذا العالم الفسيح المترامي الأطراف ، وهي من أروع غرف التصوير ، فهي غرفة مظلمة مغلقة بثلاثة جدران ، الصلبة والمشيمية والشبكية ، وفي مقدمة العين توجد بلورة رقيقة هي القرنية ، ثم هناك الحدقة ، وإذا دخل النور الحدقة واجهه بلورة من نوع جديد هي الجسم البلوري ، وهي أعجب بلورة موجودة في الوجود ، لأنها تتمدد وتتقلص بحيث تتطابق العين مع المناظر التي تقع أمامها(٣)· وفي العين بعد هذا أكثر من (١٤٠) مليون مستقبل حساس للضوء ، كما يخرج من العين الى المخ نصف مليون ليف عصبي تقريباً(٤)·

---

(١) مفتاح دار السعادة : ج ١ ص ٢٦٤ ·
(٢) انظر : التبيان في أقسام القرآن : ص ٣٠٤ ، الحكمة في مخلوقات الله : ص ٣٣.
(٣) الطب محراب الايمان : ج ١ ص ٢٠٦ ·
(٤) مع الطب في القرآن : ص ٤١ ·

إن العناية والحكمة قد زودت الحدقة بعضلات كثيرة تقلبها وتحركها يميناً وشمالاً وإلى الأعلى والأسفل ، ليتمكن الرائي من رؤية كل ماحوله بيسر وسهولة ، ودون تكلف ، لو اختل عمل عضلة واحدة لاختل نظام الرؤية(١) ٠

أما الأذن فقد جاء موضعها على جانبي الرأس ، وهما أفضل موضع وأحكمه ، إذ بهما يدرك الانسان الأصوات من جميع الجهات على درجة واحدة، وهي بلا غطاء ، بخلاف العين ، وفي ذلك حكمة عظيمة ، فلو كان لها غطاء لمنع الغطاء الأصوات ، فلايحصل السمع إلا بعد ارتفاعه ، ولما كان الصوت عرض يزول بسرعة ، بخلاف تحقق وجود الأشياء التي تراه العين ، فإنها أشياء لاتزول ، فيما بين أغلاقه وفتحه(٢) ، أما الصوت فسريع الزوال فلربما مضى الصوت وزال قبل رفع الغطاء عن الأذن ، لذا ناسب حقاً أن لايكون للأذن غطاء ٠

ثم تأمل الحكمة في شكله الخارجي ، فهو على شكل متفق تماماً ومادة السمع ألا وهي الأصوات القادمة بسبب قرع الهواء الى هذه الحاسة ، فجعل أول مستقبل للصوت ، هو الصيوان،وفي خلقته وشكله والمادة المكون منها آية من الآيات ، ذلك أن مادته غضروفية بين اللحم والعظم ، فهو بين الصلابة واللين ، فليس بلحم مسترخ ، ولاعظم صلب ، فتقبل بلينها الأصوات، وتحفظ بصلابتها ولاتنصدع انصداع العظام(٣) ٠ وفيه التواءات وتعاريج لجمع الصوت ٠

ثم تأمل الحكمة في مايلي هذا الصيوان إلى جهة الأذن تجد الحكمة والعناية التامين لحفظ هذه الأذن ، حيث يتصل بالصيوان من الداخل دهليز ينتهي إلى جلد رقيق يسمى الطبلة ، وفي طول هذا الدهليز ، ومايحوي من افرازات دهنية وشعيـــرات على جانبيه حكم كثيرة ، فإن هذا الدهليز منحني غير مستقيم وذلك حفاظاً على طبلة الأذن أن يصلها شيء فيضرها ، ثم فيها

---

(١) التبيان في أقسام القرآن : ص ٣٠٥ بتصرف ٠

(٣،٢) المرجع السابق : ص ٣٠٧ ٠

شيء من الطول ، وذلك لكسر حدة الصوت القوي ، حتى لايضر بالطبلة فتتمزق · وفائدة الشعيرات والافرازات الدهنية هو التقاط كل داخل الى الأذن من الغبار والأتربة والحشرات ، فتصطادها وتمنعها من الاقتراب من ذلك العضو الحساس الا وهو الطبلة ·

ومن الحكم الغريبة التي تدل على وجود قوة حكيمة مدبرة أنه لما كان للهواء ضغطاً خارجياً عنيفاً يؤذي طبلة الأذن فيمزقها ، إن لم يقابل من جهته الأخرى ، أي الأذن الوسطى هواء يعادله ويقاومه ، فيحفظ الموازنة في ضغط الهواء على هذه الطبلة ، وجدت القناة أو البوق الذي يسمى بقناة اوستاكيوس ليدخل منها الهواء الى الأذن من الجهة الأخرى التي تلي الأذن الوسطى · وبذا يكون الهواء فيها حافظاً للطبلة·(١)

إن عملية السمع دقيقة جداً ، وحاسة السمع معقدة جداً ، والمعلومات الموجودة بين أيدي الباحثين إنما تذكر طريقة انتقال الصوت عبر الدهليز ثم إلى الطبلة ثم إلى مايليها من الاعضاء كالركاب والسندان والمطرقة ثم إلى القوقعة ثم إلى المخ ، وأما طريقة فهم الكلمات التي تسمع ، وكيف يحصل تمييز الأصوات العديدة عن بعضها البعض ، وأين تقع خزائن الذاكرة للمسموعات ، كل هذه الأسئلة لم يتوصل اليها المشتغلون المتخصصون في هذا المجال(٢)·

إنها اليد الإلهية التي أتقنت كل شيء ، وأعجزت العقول عن الوقوف على أسرار الصنعة ، فكيف بالصانع ·

هذا على أن الأذن قد زودت بجهاز يعد من أدق أجهزة حفظ التوزان وهو جهاز يتألف من ثلاث قنوات تمثل أبعاد الفراغ الثلاثة ، أي من الأمام إلى الخلف ، ومن اليمين إلى الشمال ، ومن الأعلى إلى الأسفل ، فيها سائل به يتوازن الجسم بجميع الاتجاهات(٣)·

---

(١) قصة الايمان : ص ٣٩٦ ·

(٢) الطب محراب الايمان : ج ١ ص ١٩١ - ١٩٢ بتصرف ·

(٣) المصدر السابق بتصرف ·

أما الفم واللسان والأسنان ففيها من آيات الجمال ودقة الصنعة ، وبصمات الحكمة ماهو ظاهر لكل عيان · فوجود الشفتين ستر للفم كأنهما باب يغلق ويفتح عند الحاجة وعدمها ، وهما ستر على اللثة والأسنان ، إحدى أعظم آيات الجمال في الانسان ، فلولاهما لتشوهت الخلقة · وهما معينان على الكلام ، فلولا الشفتان لكان الانسان مكشراً عن أسنانه ، فاغرا فاهه ، يسيل لعابه ، ويدخل الغبار الى صدره والذباب الى لهاته(١) .... الخ فأي حكمة عظيمة في هذا العضو البسيط ·

أما اللسان فهو عضو ذو أسرار بالغة ، فهو عضو تذوق ومضغ ، وبلع، وهضم ، وآله للحس واللمس ، وآلة للكلام ، كل هذه الأعمال والوظائف اجتمعت في هذا العضو الصغير ·

فقد فرش سطح اللسان وجانباه بحليمات تمتص الطعوم وتؤديها إلى الأعصاب ، كما جعلت حليمات خاصة للمس ·

كما زود بعضلات قوية تمكنه من أن يتقلب يمنة ويسرة من أجل مضغ الطعام وبلعه ، فمن أجل المضغ يقلب اللقمة يمنة ويسرة ومن أجل البلع ، يمكنه بعضلاته أن يدفع اللقمة إلى داخل الحلق ·

وبهذه العضلات التي زود بها اللسان ، يستطيع اللسان تقطيع الصوت الآتي اليه من الحنجرة فيتولد بذلك الكلام، مستعينا بعمل الشفتين من الانفتاح والانضمام والانبساط والزم ، ولولا هذه العضلة لما كان الإنسان أحسن حالا من بقية الحيوانات الصاهلة والعاوية والناعقة(٢) .... فسبحان من أنطق الإنسان بلحم وبصره بشحم ، وأسمعه بعظم ·

وإن آيات الإبداع والإتقان لكثيرة في هذا الإنسان في كل عضو منه آية، بل آيات تدل على اللطيف الخبير ، الحكيم العليم وهذه بعض الحقائق الأخاذة التي توصل إليها العلم الحديث :

---

(١) قصة الايمان : ص ٤٠٤ ·

(٢) المرجع السابق : ص ٤٠٢ ومابعدها ·

- يبلغ عدد الكريات الحمراء في كل مليمتر مكعب من الدم (٥) ملايين كرية حمراء ، ولو وضعت كريات جسم انسان واحد بجانب بعضها في صف واحد لأحاطت بالكرة الأرضية خمس إلى ست مرات · وتجري كل كرية حمراء (١٥٠٠) دورة كل يوم ، تقطع خلالها (١١٥٠) كيلومتر ·
- القلب هذا الجهاز الصبور الذي لايكل ، ينبض يومياً مايزيد على مائة ألف مرة ، يضخ خلالها (٨٠٠٠) لترا من الدم ، وحوالي (٥٦) مليون جالون على مدى حياة الانسان في المتوسط ·
- يستهلك الجسم من خلاياه (١٢٥) مليون خلية في الثانية الواحدة أي بمعدل (٧٫٥٠٠٫٠٠٠٫٠٠٠) خلية في الدقيقة الواحدة ، ويبني في نفس الوقت نفس العدد من الخلايا تقريباً ·
- دفقة المني الواحدة عند الرجل تحوي (٣٠٠) مليون حيوان منوي ، ولايتخلق الجنين إلا من حيوان منوي واحد ·
- يرد إلى الكلية في مدى (٢٤) ساعة (١٨٠٠) لتر من الدم ، فتعمل على تنقيته وترشيحه ، وتبلغ طول الأنابيب الكلوية حوالي (٥٠) كيلومتر(١)·

فأي حكمة هذه ، وأي إبداع وإتقان هذا ، ولولا أنها حقائق مسجلة لما خطرت على قلب بشر ، إنه صنع الله الذي أتقن كل شيء ·

وأنهي حديثي في إبداع خلق الإنسان ، بأعظم وأبهى وأروع تلك الآيات، ألا وهي آية العقل والفهم والإدراك ، الذي به ارتفع هذا المخلوق عن غيره من المخلوقات وعلا وفضل عليها ·

فليس فضل الإنسان عليها بقوة الجسم ، فالفيل والبعير أقوى منه أجساماً ، ولابطول العمر في الدنيا فالنسر والفيل أطول عمراً منه ، ولابشدة البطش فالأسد والنمر أشد بطشاً منه ، ولا باللباس واللون فالطاوس والــدراج

---

(١) هذه الحقائق من كتاب مع الطب في القرآن الكريم : ص ٣٩ - ٤٢ بتصرف ·

أحسن منه لباساً ولونا ، ولا بالقوة على النكاح فالحمار والعصفور أقوى منه نكاحاً ، ولابكثرة الذهب والفضة فالمعادن والجبال أكثر منه ذهباً وفضة(١) ، إنما فضله عليها بالعقل الذي به صار هذا المخلوق تاج المخلوقات وسيدها ، قال الشاعر :

لولا العقول لكان أدنى ضيغم *** أدنى الى شرف من الإنسان(٢)

وقال آخر :

ولاخير في حسن الجسوم وطولها إذا لم يزن حسن الجسوم عقول(٣)

وإن أمر هذا العقل لعجيب ، حار فيه الباحثون ، حاولوا أن يصلوا إلى سر الإدراك والفهم الذي امتاز به هذا المخلوق عن سائر المخلوقات مع اشتراكها جميعها في أن لها حواساً ولها أدمغة وأمخاخ ، فلم يفلحوا ، فلم يكتشف العلم الحديث سر هذا العقل ولاكيف يدرك الأمور حوله ، ولا كيف يتقبل ماحوله عن طريق الحواس الخمس ، ولاكيف يعطي أوامره لأعضاء الجسم ، فما زالت خارطة المخ ومافيها غير مكتشفة إلى الآن رغم تقدم العلوم وتطورها ·

واسمع هذه الحقائق المذهلة عما يحتويه دماغ الانسان ؛ في الدماغ قريباً من ثلاث عشرة مليار خلية عصبية ، ومائة مليار خلية دبقية استنادية تشكل سداً ماردا لحراسة الخلايا العصبية من التأثر بأية مادة(٤)· ويتغذى الدماغ على الغلوكوز ، كمادة سكرية فقط ، وإذا حدث نقص في بدن الإنسان في هذه المادة ، فإن آليات الجسم تفضل هذا العضو على باقي أعضاء البدن في العطاء،

---

(١) تفصيل النشأتين : ص ١٠٠ - ١٠١ ·

(٢) ديوان المتنبي بشرح العكبري : ج ٤ ص ١٧٤ ·

(٣) نسب ياقوت البيت لأبي العيناء : انظر معجم الأدباء : ج ١٨ ص ٣٠٦ ، ونسبه أبي تمام في ديوان الحماسة إلى رجل من الفزاريين ، انظر الديوان : ج ٢ ص ٣٩، وانظر بهجة المجالس : ج ٢ ص ٥٣٦ · ويقال : إن هذا الفزاري هو الشمخي ، انظر شرح المضنون به على غير أهله : ص ٦٠ ·

(٤) مع الطب في القرآن : ص ٤١ ·

ذلك لأن انقطاع الدم عنه لمدة ثلاث إلى خمس دقائق يؤدي إلى تخريب للمخ غير قابل للإصلاح(١)٠

ومن الغريب أن الخلايا العصبية في الجسم لو وضعت بصف واحد ، لبلغ طولها أضعاف المسافة بين الأرض والقمر ٠

وقد قدر أن عدد الاشارات التي تصب في الجهاز العصبي (الذي يتصل بالدماغ) في كل ثانية تبلغ مائة مليون إشارة قادمة من الأعضاء الحسية ، ولكن مايصدر إلى قشرة الدماغ هو ألف إشارة فقط ، أي إشارة واحدة من مليون إشارة ، وذلك حتى لاينشغل المخ بكل هذه التوافه ، بل بخلاصة الأمور وأخطرها(٢)٠

وقد علم أن لكل حاسة من الحواس مواقع ومراكز في الدماغ يتحكم فيه ويديره ، فعناك منطقة خاصة للرؤية ومنطقة للسمع ، وأخرى للحركة ، وأخرى للحس العام ، كما أن هناك مراكز للتذوق ، ومراكز للشم ، ومراكز للكلام ....

وإن أي آفة مهما قلت إذا أصيب بها الدماغ فإنها ستؤثر تأثيراً بالغ الخطورة على حياة الانسان ، فمثلاً إذا أصيب مراكز الكلام في الدماغ فإنها تعطي آثاراً في غاية الغرابة ، كأن يصبح المصاب يفهم مايقال له ، ويرى ، ويفهم مايرى ، ويميز الشيء عن غيره ، ولكنه لايستطيع أن يلفظ الكلمة التي سمعها أو المعنى الذي فهمه ، إن هذا الداء يعرف بالحبسة ، الحبسة عن الكلام٠ وهناك حبسة أغرب وهي التي يسمع فيها المرء لكنه لايفهم ، وهو بسبب آفة تصيب الدماغ ٠

وهناك حبسة تتعلق بالرؤية ، فهو يرى الشيء لكن لايفهمه ، وهناك حبسة أشد وأغرب من كل ماسبق ، وهي التي تكون منها حواس المرء سليمة صالحة ، فهو يرى ويسمع ، لكنه لايفقه مايرى ولاماسمع ، ولايستطيع النطق.

---

(١) المرجع السابق : ص ٤١ ٠

(٢) الطب محراب الايمان : ج ١ ص ١١٠ ٠

وهناك حبسة النسيان ، التي بها لايتذكر الانسان الأسماء ولا الأشخاص ولا الأرقام ولا الأوقات ....

وهناك حبسة فقد إدراك الأشياء عن طريق اللمس ، فإذا لمس الشيء فلا يستطيع إدراك ملمسه أخشن هو أو ناعم ٠

وهناك الحبسة المانعة للإنسان من تقدير الأبعاد ، فيضل طريقه الى بيته ويشعر كأن بيته مليئ بالدهاليز المروعة والسراديب المخيفة ، وإذا أراد الخروج من الغرفة صعب عليه الأمر جداً ، بحيث يتعثر ويسقط(١)٠

إن كل تلك الحبسات وغيرها عادة ماتكون بسبب آفة بسيطة ، تحدث هذا الخلل العظيم ٠

فيا عجبا لمن أتقن هذا العضو وأحكمه ، ونفى عنه كل نقص وعيب ليصير صالحا لاخلل فيه ، فجعله مقر الحكمة ومستودع الفكر والنظر ، ومطمئن الرأي والمذهب ، به يفوق المرء أقرانه ، ويسود عشيرته وقومه وتنفجر منه ينابيع الحكمة وثمار المعرفة ، وبه يعظم المرء قيمة، ويحترم شخصا ، ويوقر جوهراً ، ولولاه لما كان علم ولاعدل ، ولاحكم ، ولافضيلة ، فسبحان من خلق الإنسان في أحسن تقويم ، وبالعقل زيَّنه، قال تعالى : ﴿قل هو الذي أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ماتشكرون﴾(٢) ٠

---

(١) الطب محراب الايمان : ج ١ ص ١١٢ - ١١٣ بتصرف ٠

(٢) سورة الملك ، الآية ٢٣ ٠

بعض آيات الاتقان فيما حولنا من أحياء :

إن في حياة بعض الاحياء من حولنا وسلوكها وطريقة عيشها وكسبها وعملها وحركتها وغير ذلك ، مايدل على بديع الصنع وحسن التدبير ، الذي به يقطع المرء أن خلف هذه البهائم والعجماوات قوة تسيرها ، وتنظم حياتها وسلوكها وطرق كسبها ، وإلا لما اهتدت بنفسها الى مايجلب لها النفع ويدفع عنها الضر ، ولما أجادت وسائل إبقاءها على نفسها وعلى جنسها من الانقراض والدثور ٠

فعلى سبيل المثال حياة النحل وطريقة عيشه وتكاثره وبنائه لمستعمراته كل ذلك فيها من الإتقان الذي يشد الأذهان ، فالنحل ينقسم إلى ثلاث طبقات، العاملات ، والملكات ، والذكور ٠ ومن الغريب أن خلية النحل الواحدة تحتوي على ملكة واحدة فقط ، فإن كان هناك أكثر من واحدة فلابد من حدوث معركة فيما بينها ، لينتهي الأمر ببقاء واحدة ورحيل الأخريات ٠

ولكل من الملكة والعاملات والذكور مهمة خاصة يقوم بها في داخل الخلية وخارجها لايتجاوزها ٠

أما الذكور فتلقح الملكة ، أما الملكة ، فلوضع البيض لأجل التكاثر وأما العاملات ، فهن يقمن بجمع الرحيق من الأزهار ، وبعضهن يمنحن العناية والدفء لليرقات ، وبعضهن مرافقات للملكة يحرسنها ، وبعضهن يقمن بالتهوية ، ولحفظ حرارة الخلية في ظروف حرارية معينة ، وبعضهن مهندسات بناء ، يشيدن قرص النحل ، وبعضهن يقمن برحلات الاستكشاف عن أماكن الأزهار وحبوب الطلع ، وبعضهن يراقبن نضوج العسل ، وبعضهن يقمن بالتعبئة واغلاق أقراص الشمع ، وبعضهن خادمات يحافظن على نظافة الخلية ، وبعضهن يقمن بدفن موتى النحل ، وبعضهن حارسات على باب الخلية(١)٠ وقد أوتين سلاحا ماضياً يدفعن به أقوى الحيوانات ، فسبحان من جمع فيها الحلو والمر ، والشفاء والسقم ، قال الشاعر :

---

(١) معجزة الاستشفاء بالعسل : ص ٣٢ - ٤١ بتصرف ٠

كالنحل في أفواهها عسل يحلو وفي أذنابها السم(١)

إنها بالفعل حياة كلها نظام وترتيب وتوزيع للأدوار في دقة وعناية · فمن الذي علمها كل هذا ؟ من الذي علم الملكة قتل أي ملكة أخرى ترد إلى الخلية أو تولد فيها ؟ لأن وجود ملكتين أو أكثر يورث الفرقة والتشتت بين أفراد هذه الخلية ، فينتهي أمرها ويزول ، ومن الذي علمها حفظ العسل في الشمع ؟ وهو بحق أحفظ وعاء للعسل من أن يدب اليه الفساد ، ومن الذي علم الذكور اللحوق بالملكة وأنها تدعوهم للتزاوج ؟ ومن الذي هو علم العاملات بناء أوعية العسل على الشكل السداسي ، الذي هو آية في الدقة والجمال والهندسة، ومن أعلم العاملات وأفهمها الرقص فوق الخلية ، تلك الرقصة التي تحدد بها هذه الراقصات لأخواتها داخل الخلية موقع الأزهار وبعدها عن الخلية؟

إلى غير هذه التساؤلات التي تثير الدهشة والإعجاب · وتدل دلالة لامرية فيها على وجود الحكيم الخبير ·

قال الجاحظ : «من يقدر على نعت النحل وكيسها ، ووصف مافيها من غريب الحكم وعجيب التدبير ، ومن التقدم فيما يقوتها ، والادخار ليوم العجز عن كسبها ، وشمها مالايشم ، ورؤيتها مالايرى ، وحسن هدايتها والتدبير ، والتأمير عليها ، وطاعة سادتها ، وتقسيط أجناس الأعمال على أقدار معارفها وقوة أبدانها»(٢) ·

قال تعالى﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللا ، يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾(٣)·

---

(١) التمثيل والمحاضرة : ص ٣٧٥ ·

(٢) انظر : ثمار القلوب : ص ٥٠٧ ، وانظر : مفتاح دار السعادة : ج ١ ص ٢٤٨·

(٣) سورة النحل ، الآية ٦٨ ، ٦٩ ·

وفي حياة النمل من الحكم والغرائب مالايقل عن حياة النحل ، فإنها تدخر للشتاء في الصيف ، وتتقدم في حال المهلة ، ولاتضيع أوقات إمكان الحزم، ويبلغ من تفقدها وحسن خُبْرِها ، والنظر في عواقب أمرها ، أنها تخاف على الحبوب التي أدخرتها للشتاء في الصيف ، أن تعفن وتُسَوَّس ، ويقبلها بطنُ الأرض ، فتخرجها إلى ظهرها لتيبسها ، وتعيد إليها جفوفها ، وليضربها النسيم ، وينفي عنها اللخَن والفساد · وإن خافت أن تنبت نقرت موضع القطمير من وسط الحبة ، وتعلم أنها من ذلك الموضع تبتدئ وتنبت · وهي تفلق الحب كله أنصافا ، فأما إذا كان الحب من حب الكزبرة فلقته أرباعاً ، لأن أنصاف حب الكزبرة ينبت من بين جميع الحبوب ·

ومن عجائب النمل اتخاذه القرى تحت الأرض ، بل اتخاذ القرى تحت القرى، حيث تجعل فيها منازل،ودهاليز،وغرف،وطبقات معلقة ، يملؤها بالحبوب وذخائر الشتاء(١)·

وليس شيء من الحيوان يقوي على حمل مايكون ضعف وزنه مرارا غيرها ، وعلى أنها لاترضى بأضعاف الأضعاف ، إلا بعد انقطاع الأنفاس(٢)· حتى إنها تتكلف لحمل نوى التمر ، وهو لاينتفع به ، وإنما يحمله على حمله الحرص والشره(٣)· فمن الذي علمها كل هذه الحيل ، وأقواها على حمل مايضاعفها في الوزن والثقل ؟

ومن غرائب الأسماك ، أن سمك السلمون يمضي سنوات في البحر ، ثم يعود إلى نهره الخاص به دون أن يضل أويتيه ، قاطعا بذلك مئات الكيلومترات ، بل الآلاف ، ومن الطبيعي أثناء عودته إلى نهره أن يسبح عكس أنصبـــــاب النهر ، وبذلك يضطر أن يقفز عشرات الأمتار من الأسفل

---

(١) حياة الحيوان الكبرى : ج ٢ ص ٣٦٦ بتصرف يسير ·

(٢) الحيوان : ج ٤ ص ٥ - ٧ ·

(٣) حياة الحيوان الكبرى : ج ٢ ص ٣٦٦ ·

ليصل إلى الأعلى حيث مصب النهر(١)٠ فأي لغز هذا ، وأي أعجوبة هذه ؟ من الذي هداها ؟ ولماذا العودة ؟ وكيف تصعد إلى أعلى الشلال ، وهو أمر لايطيقه حتى بني الانسان ؟

وأعجب من سمك السلمون ثعابين الماء التي ما أن يكتمل نموها حتى تهاجر من مختلف البرك والأنهار ، وقد تقطع آلاف الأميال في المحيط ، قاصدة بذلك موضعاً معيناً في الميحط ، وهناك تبيض وتموت ٠ والعجب كل العجب في صغارها التي لاتعرف عن أماكن أمهاتها في تلك البرك والأنهار ، إلا أنها تعود أدراجها إلى الشواطئ والبرك والأنهار التي هاجرت منها أمهاتها، قاطعة بذلك الآف الأميال دون أن تضل ٠ فإذا ما اكتمل نمو هذه الصغار، وأوشكت على التكاثر ، هاجرت ، كما فعلت أمهاتها من ذي قبل - إلى تلك المواضع التي ولدت فيها ، لتضع بيضها وتموت ، وهكذا دواليك(٢)٠

إن لفي هذا سر عجيب ، وقوة خفية ، وراء كل هذا .

وحسبي هذه الأمثلة ، نأيا عن الإطالة ، وإن لفي بعضها لكفاية وأعظم دلالة على اللطيف الخبير ، الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ،فلله في كل ذرة من ذرات هذا الوجود آية، بل آيات وأسرار وعجائب مذهلات يخر العاقلون المنصفون لها خشعاً، سجداً لله تعالى ، يعلوهم الذل والانكسار، ويكتنفهم العجز والافتقار ٠ حامدين الله تعالى وشاكرين ، ومنقادين وعابدين وأما الجبابرة المتكبرون ، فقد قال الله تعالى في حقهم : ﴿سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق ، وإن يروا كل آية لايؤمنوا بها ، وإن يروا سبيل الرشد لايتخذوه سبيلا ، وإن يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين﴾(٣)٠

قال الشاعر : فيا عجبا كيف يعصى الإله ... أم كيف يجحده الجاحد
ولله في كـــــل تحريكة ... وفي كل تسكينة شاهد
وفي كل شيء له آيـــــة ... تدل على أنه الواحد(٤)

وقال الآخر : تأمـــــل في نبات الأرض ... إلى آثار ماصنع المليك
على قضب الزبرجد شاهدات ... بأن الله ليس له شريك(٥)٠

(٢،١) العلم يدعو للايمان : ص ١٢٠ - ١٢١ بتصرف ٠

(٣) سورة الأعراف ، الآية ١٤٦ ٠ (٤) ديوان أبي العتاهية : ص ١٢٢٠

(٥) لأبي نواس ، انظر المطالب العالية : ج ١ ص ٢٤٢ ٠

الطريق الثاني : «الاستدلال بدليل العناية على وجود الله تعالى» :

المقصود من هذا الطريق كما أشرت إليه سابقاً ، هو بيان أن دلالة النظر في ملكوت السماوات والأرض ، كما تدل على أن في خلق هذه الذوات من الذرات إلى المجرات حكم وإتقان وإبداع في ذاتها ، أيضاً تدل على أن هناك إحكام وإبداع وإتقان وإعجاز من وجه آخر ، وهو كون تلك المخلوقات على كثرة أفرادها وسعة حجمها ، إنما خلقت ووجدت للعناية بمخلوق آخر هو أشرف منها في الرتبة ، ألا وهو الإنسان ، وهذا مايسمى بدليل العناية · فهو مرتبط بدليل الإختراع ، ومكمل له في الدلالة ·

فإذا ثبتت أوجه العناية من خلال الدلائل والشواهد والقرائن الكثيرة التي لاحصر لها ، مع امتناع استناد تلك العناية إلى الإنسان نفسه ، وكسب يده ، أو إلى الطبيعة ذاتها ، كان ذلك من أعظم الأدلة على أن هذه العناية من فعل فاعل ، دبرها أحسن تدبير ، وأحكمها وأتقنها ، لتتوافق وحياة الانسان ابتداء، واستمرارها انتهاءً ·

ويمكن القول إجمالاً إن آثار العناية بهذا المخلوق ظاهرة ، فابتداء من الهواء الذي حولنا ، نرى أنه جاء بمقادير وتراكيب معينة ، صالحة للحياة ، ومبقية عليها لشيوعها وكثرتها ، فلأجل عظم الحاجة إلى هذا العنصر ، كان أكثر العناصر الأساسية التي يحتاج إليها هذا الإنسان ، بل وكل كائن حي ، شيوعاً وحجماً ومقداراً ، وليس هو مختص بفئة دون فئه . ثم صار هذا الغلاف الجوي حافظاً لهذا الانسان من الكوارث المحتمل أن تصيب الأرض ، ولولاه ، لغرقت الأرض بوابل من النيازك والشهب التي تحرق الأخضر واليابس· ثم صار من هذا الهواء الرياح التي لها فوائد جمة تجعل الحياة صالحة مستمرة ، فبها يحدث تلقيح النباتات ، وسوق الغيوم والسحب ، وجري السفن، وتجفيف المبتل ، وتحريك الطواحين الهوائية ، وتلطيف الجو ... ، وكل هذه أمور ضرورية لاستمرار الحياة · وللعناية بالإنسان واستمرار حياته وجد الماء وبكميات كثيرة موزعة على جميع بقاع الأرض ، ولما كان حاجة الجسم إلى الماء : دون الهواء ويليه في المرتبة ، لم يكن حجمه وشيوعه شيوع الهواء، وكان في

إيجاده في بعض المناطق بنوع من الطلب والبحث ، لأن الجسم يصبر عنه مابين ثلاثة أيام إلى أسبوع، وفي هذا الطلب والبحث حكم عظيمة تدفع الإنسان إلى البحث في الأرض والعمل والكد ، فيصلح بدنه ويصح ، وفي كثرة الماء على وجه الأرض إبقاء ليس فقط على الإنسان والحيوان ، بل على موارد رزقه ، وهي المحاصيل الزراعية ، فيروي ويرتوي ، فجاءت المياه فائضة عن حاجات الناس في الشرب والاستعمال بكثير ، وذلك لأجل استغلال جزء منها في الزراعة فوجود الماء على ظهر الأرض بهذه الكمية وبهذا التوزيع العادل في جميع أجزاء الأرض ، إلا ماندر ، دليل على العناية بهذا المخلوق ·

وأما الطعام فلأن الجسم يصبر عنه مده أطول من سابقيه ، كان وجوده بكميات أقل ، ولا أعني بالقلة بأنه لايفي بحاجات المجتمع الانساني ، بل يفي ويزيد(١)· لكن الطعام سواء كان حيوانياً أو نباتياً يحتاج إلى الطلب ، فالحيواني يحتاج إلى التربية أو الصيد ، والنباتي يحتاج إلى الزراعة والمياه ·

ثم من أوجه العناية دوران الأرض حول الشمس لتحدث الفصول الأربعة، وبسببها يحدث نزول الأمطار ، التي تستغل في الشرب ، للإنسان ودوابه ، والزراعة ، والرعي(٢)· وهذه الفصول مستمرة من يوم أن عرف الانسان وجه الأرض ، فانظر إلى هذه العناية البالغة ·

---

(١) ولايعترض بأن هناك أمم في هذا العصر - عصر التطور - تموت جوعاً ، ولاتجد ماتأكله ، لأن القابض على زمام الاقتصاد العالمي أمم لا خلاق لهم ولا دين ، فبينما يموت الناس جوعاً في بعض المناطق القاحلة نتيجة شح الأمطار ، هناك أمم ترمي بمئات الآلاف من أطنان القمح في البحر ، بدعوى الحفاظ على مستوى سعره في الأسواق ·

(٢) قد كان في الماضي قبل ظهور محطات تحلية المياه ، تعلق الناس بالأمطار أشد بكثير مما هو في هذا الزمان ، وبسبب مسيس حاجة السابقين إليه في جميع شئون حياتهم ، ولولاه لربما هلكت الأنفس ونفقت الماشية وهلك الزرع ، وحدث القحط ، سموه غيثاً ، فقد كان بحق كذلك في تلك الأزمان ·

ومن أعظم أوجه العناية حدوث الليل والنهار وبفترات وأطوال متقاربة ، فهما يحدثان كل ٢٤ ساعة على كل وجه الأرض ، وطول الليل مساوٍ لطول النهار في فصلين هما الخريف والربيع ، ويتفاوتان بساعات قليلة في منتهى الصيف والشتاء · إن الليل والنهار آيتان عظيمتان ، النهار للعمل والكسب والمعاش ، والليل للراحة والسكون والنوم · لو اختل هذا النظام بأن كان طول كل من الليل والنهار (٢٤) ساعة،أو (٤٨) ساعة ، لانتفت العناية ، لأنه لايتفق وطبيعة الحياة على الأرض ، إذ سيحترق الأرض الذي في قبالة الشمس تلك المدة الطويلة ، وسيحرق الزرع وتجف المياه ، ويحدث غير ذلك مما هو يضر بالانسان وماحوله ، فيكون ذلك سبباً في هلاكه على مر الأزمان ·

ومن أوجه العناية تنوع مصادر رزق الانسان وأكله وشربه ، بحيث يظل يتقلب في أنواع النعم سنين طويلة دون أن تمل نفسه أو تكره الطعام · فلو كان أنواع المأكول والمشروب واحدا لسئم الانسان طعامه وشرابه · فانظر في أصناف المأكولات تجد البري بمئات الأنواع ، والبحري بالآف الأنواع والأشكال، والهوائي ، وهو عالم الطير كذلك ، بحيث لو كرهت النفس نوعاً استطابت نوعاً آخر، وإذا ملت من أكل نوع وجدت آخر · وكذلك في عالم النبات ، تجد أصناف الحبوب والبقول والفواكه والخضار ، بشتى الأشكال والألوان التي تحبب الطعام إلى الطاعم · وكذا المشروبات ، قد تعددت بتعدد الفواكه التي تستخرج منها ، وهناك الألبان إلى جانب الماء ، وهناك مقبلات مجملات لطعم هذه المأكولات والسوائل تزيدها حلاوة ...... إلى غير ذلك من أصناف المأكولات والمشروبات ، التي تدل في كثرتها وتنوعها على آثار العناية بهذا المخلوق على وجه الخصوص ·

ومن كبريات الآثار الدالة على العناية بهذا الإنسان هو وجود التوازن في وجود ماينفعه ويضره على وجه الأرض · فلما كان هذا الإنسان ضعيفاً لأنه مخلوق صغير من لحم وعظم ودم ، يحتاج إلى وسائل البقاء والحفاظ على نفسه ونسله ، جعلت له الأرزاق موفورة ومبذولة في جميع أنحاء المعمورة وفي معظم الأوقات والساعات ، فهذه منافع جاءت لحفظه ، وفي المقابل إذا نظرنا

إلى مايحدث على ظهر هذه الأرض من كوارث كالزلازل والفياضانات والقحط والبراكين ، نجدها قليلة وفي لحظات سريعة ولاتدوم طويلاً ، لأنها لو دامت بشكل مستمر ، وفي جميع الاوقات والانحاء والجهات ، لاختل التوازن ولطغت الأضرار ولبادت البشرية ٠

وإن في تلك الكوارث بتلك النسبة منافع جمة ، وإن ظن كثير أنها قبائح وشرور ، لكن الحق أنها آية ومعجزة ، تنبه الناس وتذكرهم بخالقهم ، ليلجأوا إليه ، ويجأروا بالدعاء ٠ وفيه تذكير أن الأرض ملك الله فلا يغتر العبد،فيستولي عليه الوهم أنه اقتدر عليها ، وملكها ، كما أنها عذاب يحل بمن نأى عن الله وصد عنه ، كما حدث لكثير من الأمم الغابرة ٠

إذن ففي هذا الاتزان عناية وأي عناية ٠

ومن مظاهر هذه العناية الرائعة ، التوازن في علاقات بعض الأحياء ببعض ، فمن ذلك أنك ترى الجوارح التي تتغذى بصغار الطيور قليلة العدد ، لأنها قليلة البيض ، قليلة التفريخ ، وهي في مقابل هذا طويلة الأعمار ، ولو كانت مع عمرها الطويل كثيرة الفراخ تستطيع الحياة في كل موطن ، لقضتعلى صغار الطيور وأفنتها على كثرتها وكثرة تفريخها ، أو قللت من أعدادها الكبيرة اللازمة بدورها لطعام بني الانسان(١)٠

وقديماً قال الشاعر :

بغاث الطير أكثرها فراخا وأم الصقر مقلات نزور(٢)

فأي حكمة بالغة هذه رسمت تعادل عوامل البقاء وعوامل الفناء بين الجوارح والبغاث .

والذباب - على سبيل المثال - تبيض ملايين البويضات ، ولكنها لا تعيش إلا اسبوعين ، ولو كانت تعيش بضعة أعوام تبيض فيها بهذه

---

(١) في ظلال القرآن : ج ٦ ص ٣٤٣٧ بتصرف يسير ٠
(٢) البيت في : التمثيل والمحاضرة : ص ٣٦٣ ٠

النسبة لغطى الذباب وجه الأرض ، ولغدت حياة كثير من الأجناس - وأولها الانسان - مستحيلة على وجه هذه البسيطة(١)٠

إن هذا يدل على أن هذا التوازن بين كثرة النسل وقصر العمر إنما هو لغاية ، وغايته العناية بالإنسان ، ووراء ذلك كله فاعل حكيم ٠

ومن أوجه العناية أن هذا الذباب لايحمل سماً قاتلاً كالدبور والعقارب وغيرها من الحشرات السامة ، فلو كان كذلك ، مع كثرته ووجوده في كل بيت، لتضررت البشرية ضرراً عظيماً ، ولأدى ذلك إلى انقراضها في فترة قريبة٠

ومن صور العناية أننا نرى الحيوانات الضارية والسامة قليلة بالنسبة إلى المسالمة ، فلو كانت من حولنا،وفي كل مكان،وبيت،مع كثرتها،لأدى إلى حرج شديد،ومشقة عظيمة .

وبعد فإن كل هذه الشواهد والدلائل سواء في مسلك الاختراع أو العناية، ماهي إلا غيض من فيض ، وقطرة من بحر ، كلها شواهد على أن وراءها من دبرها ، وفي أبدع صورة أظهرها ، ومن العجائب والغرائب ألبسها ، وبالأسرار والألغاز كَنَّفها، حتى أيقن المتأمل المتدبر جهله، وعجزه، وحيرته وانقطاعه، وخضوعه،وإذعانه ، وخنوعه،ثم إيمانه ، بالرب المليك اللطيف الخبير ، الذي خلق خلقه بالحق ٠ ومن كفر بعد ذلك فعليه كفره ٠ ومايجحد بآيات الله إلا كل كفار عنيد ٠ ﴿ألم تر إلى الذي حآج إبراهيم في ربه أن ءاته الله الملك ، إذ قال إبراهيم ربي الذي يحي ويميت ، قال أنا أحي وأميت ، قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر ، والله لايهدي القوم الظالمين﴾(٢) ٠

وفي تعب من يجحد الشمسّ ضوءَها ويجهد أن يأتي لها بمغيب(٣)

(١) المرجع السابق : ج ٦ ص ٣٤٣٨ بتصرف يسير ٠

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٥٨ ٠

(٣) انظر : السحر الحلال : ص ٢٢ ٠

وبعد فقد ظهر أن هذا الدليل ، دليل النظام والإتقان والعناية من ، أعظم الأدلة على وجود الله تعالى ، لأنه أيسر مؤنة ، وأصدق دلالة ، وأبعد عن غرائب الألفاظ والمصطلحات ، وأنئى عن التعقيد ، وأصلح لمختلف طبقات الناس ومراتبهم وأحوالهم ٠

وبذا يظهر أنه دليل يقيني برهاني ، وليس لقناعياً مشهوريا ، كما وصفه السعد ، رحمه الله تعالى ، بل هو أعظم من دليلي الإمكان والحدوث عند الفلاسفة والمتكلمين ، الذين قدم السعد أدلتهما على أدلة القرآن ، وحكم بكونهما برهانين يقينيين ، بل هذان الدليلان أولى بأن يكونا إقناعيين ، بما توجه عليهما من شكوك واعتراضات قوية لاتنفك عنها ، ولايقطعها جواب ، على مافيهما من غموض وإبهام ومسالك دقيقة ، تذهب على حذاق هذه الصناعة ، علاوة على اللوازم الخاطئة الباطلة التي تلزم كثيراً من مقدماتها ٠

فكيف يصف السعد ذينك الدليلين بذاك الوصف ، ويؤخر أدلة كتاب الله تعالى عن مرتبتهما ، وكان من المفترض منه ، رحمه الله وغفر له ، أن يعكس الأمر ٠ إذ أين الثرى من الثريا ، وما للتراب ورب الأرباب ٠

الفصل الثاني

أسماء الله تعالى الحسنى

المبحث الأول : عرض المسائل

تناول السعد أربع مسائل رئيسية عند حديثه عن أسماء الله تعالى ، وهذه المسائل هي : كون الاسم نفس المسمى أو غيره ، وكون أسماء الله تعالى توقيفية أو قياسية ، ومدلول أسماء الله تعالى ٠ والمسألة الأخيرة : عدد أسماء الله تعالى عند السعد ٠

وقبل الدخول في تفاصيل هذه المسائل ، لابد من التمهيد بمقدمة وجيزة عن معنى الاسم والمسمى والتسمية ، كما يراها السعد ٠

مقدمة في معنى الاسم والمسمى والتسمية :

الاسم في اللغة : العلامة(١) ، والكلمة(٢) ، وعن ابن سيده : أن الاسم : اللفظ الموضوع على الجوهر،أو العرض،لتفصل به بعضه من بعض(٣)٠ فكل شيء سميته بشيء فهو اسم له(٤)٠ وقد عرفه بعض العلماء لغة بأنه ما أبان عن مسمى(٥)٠ أو مايعرف به ذات الشيء(٦) ، أو هو رسم وسمة يوضع على الشيء يعرف به(٧)٠

وعرفه السعد بأنه «اللفظ المفرد الموضوع للمعنى»(٨)٠ ويظهر من هذا التعريف أنه لغوي ، لأنه يعم كل أنواع الكلمة ، كما ذكر السعد(٩)٠

---

(١) لسان العرب : ج ١٤ ص ٤٠١ ، تارج العروس : ج ١٠ ص ١٨٣ ٠

(٢) أي الكلمة الموضوعة لمعنى ، فيشمل أقسام الكلمة الثلاثة عند النحاة ٠ وهذا التعريف ينسب للراغب ٠ انظر : بصائر ذوي التمييز : ج٢ ص ٧٤ ٠ وهو قريب من تفسير السعد الآتي ذكره ٠

(٣) لسان العرب : ج ١٤ ص ٤٠١ ٠

(٤) جمهرة اللغة : ج ٣ ص ٢٥٨ ٠

(٥) نهاية المحتاج : ج ١ ص ١٤ ، وانظر : كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٤ ص ٥٨، وتحفة المريد : ص ٣ ٠

(٦) المفردات في غريب القرآن : ص ٢٤٤ ٠

(٧) تهذيب اللغة : ج ١٣ ص ١١٧

(٨) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٨ ، وهو قريب من تعريف الكلمة عند النحاة ٠

(٩) المرجع السابق : نفس الصفحة ، وانظر : كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٤ ص ٥٨، لوامع البينات : ص ٢٧ ٠

فهو يتناول الاسم والفعل والحرف ، التي هي أقسام الكلمة عند النحاة، لأن كل هذه التقاسيم مما يصدق عليها أنها أسماء على أشياء ، أما الاسم فظاهر أما الفعل والحرف ، فلأنها ألفاظ مفردة موضوعة لمعانٍ سواء حقيقية أو اعتبارية ·

وقد ذكر السعد أن الاسم قد يعرف على طريقة النحاة ، بأن يقيد بالاستقلال بالمعنى والتجرد عن الزمان(١)· فيكون في مقابل الفعل والحرف · وللنحاة في تعريف الاسم أكثر من سبعين تعريفا(٢) ، اشهرها هذا التعريف الذي أورده السعد وأخذ به أكثر النحاة ، وهذا التعريف للاسم عند النحاة يتفق مع تعريف المنطقيين له ، إذ قد عرفه السعد في بعض كتبه المنطقية بما قد سلف(٣)· إلا أن هذا لايعني المطابقة التامة بين التعريفين ، فهناك بعض الفروق(٤)·

(١) المرجع السابق : ج ٢ ص ١٦٨ - ١٦٩ ، وانظر تعريف النحاة في : شرح ابن عقيل : ج ١ ص ١٥ ·

(٢) أسرار العربية : ص ٩ - ١٠ ·

(٣) انظر : تهذيب المنطق بشرح عبدالله يزدي : ص ١٠-١١ ، وانظر : حاشية العطار على الخبيصي : ص ٦٦-٧٠ ·

(٤) قال البلياوي : «إن كل اسم عند الميزانيين (المنطقيين) اسم عند العرب (يعني النحاة) ، وليس كل اسم عند العرب اسما عند الميزانيين ، فإن أسماء الأفعال ، أسماء عند العرب ، وأفعال عند أهل الميزان ، ضياء النجوم : ص ٣٥ ·
على أنه قد زاد المنطقيون في تعريفهم للاسم بأنه «لفظ مفرد» وعليه فيزاد في تعريفهم قيد : «وأن لايدل جزؤه على جزء معناه» لأنه إن دل جزؤه على جزء معناه كان اللفظ مركبا ، ويسمى قولا ومؤلفا · ويتحقق المركب عندهم باجتماع أربعة أمور هي : ١- أن يكون للفظ جزء ٢- أن يكون لمعناه جزء ٣- أن يدل جزء اللفظ على جزء معناه ٤- أن تكون هذه الدلالة مرادة ومقصودة · فإذا ارتفع أمر منهما ارتفع التركيب وصار اللفظ مفردا· انظر : شرح عبدالله يزدي على تهذيب المنطق : ص ١٠ ، ضياء النجوم : ص ٣٤ ·
وهم بهذا يخالفون النحاة في أن كثيراً من الأسماء التي هي كذلك عند النحاة ، لاتكون أسماءً عندهم ، بل تكون أقوالاً ، لأنها مركبة ، كما مر ، مثل «رامي الحجارة» لأن «الرامي» مراد الدلالة على ذات ثبت لها الرمي و «الحجارة» مراده الدلالة على جسم معين فهذا التركيب اسم عند النحاة دون المنطقيين ، بل هو عندهم قول مركب ·انظر : المطلع شرح متن ايساغوجي : ص ١٧-١٩ ، وانظر : كتاب العبارة للفارابي ضمن كتاب المنطق عند الفارابي : ج ١ ص ٦٧ ومابعدها

ويقابل الاسم عند المنطقيين الكلمة والأداة(١)٠

أما تعريف الاسم عند المتكلمين ، وإن لم يعرفه السعد ، فهو عندهم قسيم الصفة فالمتكلمون ، كما قال الرازي(٢) : خصوا لفظ الاسم ببعض أقسام الاسم عند النحاة ، لأن كل ماهية ، فإما أن تعتبر من حيث هي هي ، أو من حيث إنها موصوفة بصفة معينة ، فالأول هو الاسم ، والثاني هو الصفة ، فالسماء والرجل والجدار أسماء ٠ والخالق والرازق والطويل والقصير(٣) ، صفات ٠

ماتقدم كان في تعريف «الاسم» أما أصله ، فقد ذكر الأزهري ، أن ألفه ألف وصل ، واستدل عليه بتصغيره ، حيث يقال فيه : «سمي» ، بحذف الألف(٤)٠ وهذا الذي عليه اتفاق اللغويين ٠ ولا يعتد بمن خالف في هذا ، وادعى أن «ألفه» أصلية ، وأن أصله من «الأسم» بالضم بمعنى «القوة والغضب» ، ومنه تسمية العرب للأسد بـ «أسامة» لقوته وشدة غضبه(٥) لأنه خلاف ماهو مستفيض عن اللغويين بما سبق ذكره ٠

ولما كانت الهمزة غير أصلية ، بل همزة وصل ، فقد اختلف النحاة في أصل الكلمة التي اشتق منها هذا الاسم ٠ فذهب الكوفيون أنه مشتق من «الوسم» بمعنى العلامة ، فحذفت الواو من أوله والتي هي فاء الكلمة وعوضوا مكانها الهمزة فصار » «سما» على وزن «اعل» ٠ فلأن الاسم سمة وعلامة على المسمى ، به يعرف ، سمي الاسم بالاسم ٠

---

(١) فالكلمة عندهم بمثابة الفعل عند النحاة ، والأداة بمثابة الحرف ، إلا أن الكلمة والأداة عندهم أعم من الفعل والحرف عند النحاة ٠

(٢) لوامع البينات : ص ٢٧ ، وانظر : تحرير القواعد المنطقية : ص ٣٦ ومابعدها ، ضياء النجوم : ص ٣٤ ومابعدها ، كتاب العبارة ضمن كتاب المنطق عند الفارابي : ج ١ ص ٦٧ ومابعدها ٠

(٣) هكذا في المطبوعة «الخالق والرزاق ...» والصحيح أن يقال : «الخلق والرزق ، والطول والقصر» ٠

(٤) انظر: تهذيب اللغة : ج ١٣ ص ١١٧ ، معاني القرآن للأخفش : ج ١ ص ١٤٧٠

(٥) انظر : بصائر ذوي التمييز : ج ٢ ص ٧٤ ٠

وذهب البصريون إلى أنه مشتق من «السمو» ، وهو الارتفاع ، فسمي الاسم اسماً لأنه يسمو ، أي يرتفع ، على مسماه ، وعلى ماتحته من معناه · أو لأن الاسم علا وارتفع على الفعل والحرف ·

وأصل «السمو» : «سمو» بضم السين وكسرها ، واسكان الميم فحذفوا الواو من آخره ، والذي هو لام الكلمة ، وعوضوا الهمزة في أوله فصار اسما ، ووزنه «افع»(١)·

قال ابن يعيش : «وكلا الاشتقاقين حسن من جهة المعنى ، إلا أن اللفظ يشهد مع البصريين(٢) ، فما ذهب إليه الكوفيون فاسد من جهة اللفظ وإن كان أبين من حيث المعنى(٣)·

وفي «الاسم» لغات كثيرة ، ذكر بعضهم أنها خمس لغات(٤) ، وهي «اسم» بضم الهمزة وكسرها و «سم» بضم السين وكسره ، ومنه قول الراجز : باسم الذي في كل سورة سمه(٥)·

و«سمى» بزنة «هدى» ومنه قول الشاعر :

والله أسماك سمى مباركا　　　اثرك الله به إيثاركا(٦)

---

(١) انظر : بصائر ذوي التمييز : ج ٢ ص ٧٤ ، الانصاف في مسائل الخلاف : ج ١ ص ٦ ومابعدها ، التبيين عن مذاهب النحويين : ص ١٣٢ ومابعدها، شرح جمل الزجاجي لابن هشام : ص ٨٣ ، المسائل الخلافية في النحو : ص ٦٤ -٦٨.

(٢) شرح المفصل : ج١ ص٢٣ بتصرف يسير، وانظر: شرح التصريف الملوكي: ص٤٠٥ ·

(٣) انظر : نهاية المحتاج : ج ١ ص ١٥ - ١٦ ، بصائر ذوي التمييز : ج ٢ ص ٧٤، مشكل إعراب القرآن : ج ١ ص ٦٦ ·

(٤) انظرها في : أسرار العربية : ص ٨ ، الأمالي الشجرية : ج ١ ص ٦٦ ، شرح المفصل : ج ١ ص ٢٣-٢٤ ، الانصاف في مسائل الخلاف : ج ١ ص ١٥-١٦ ·

(٥) انظر : تهذيب اللغة : ج ١٣ ص ١١٧ ، لسان العرب : ج ١٤ ص ٤٠١ -٤٠٢

(٦) لسان العرب : ج ١٤ ص ٤٠١ ، أسرار العربية : ص ٩ ، شرح التصريف الملوكي : ص ٤٠٤ ·

وقرئ في الشواذ بسمى الله الرحمن الرحيم(١)

وأوصلها بعضهم إلى ثمان لغات(٢) بزيادة «سم» بفتح السين ، و«سمى» بفتح السين وكسرها ٠

وبعضهم إلى عشرة بزيادة «اسم» بفتح الهمزة ، و«سماء» وقد نظم هذه اللغات العشرة بعضهم فقال :

سم وسما واسم بتثليث أول لهن سماء عاشر ثمت انجلى(٣)

بل أوصلها بعضهم إلى ثماني عشرة لغة ، مجموعة في هذا البيت :

سماء سم واسم سماة كذا سما وزد سمة واثلث أوائل كلها(٤)

و«الاسم» يجمع على «أسماء» ، و«أسماوات» وجمع الجمع : «أسامي» و«أسام»(٥) ٠

ماسبق كان يتعلق بلفظ «الاسم» ، وهنا اذكر معنى المسمى والتسمية ، عند السعد ٠

فقد ذكر السعد(٦) أن معنى «المسمى» : «المعنى الذي وضع الاسم بإزائه»

و«التسمية» ذكر لها معنيان(٧) : الأول : «وضع الاسم للمعنى» أي وصفه ٠

الثاني : «ذكر الشيء باسمه»، كما يقال : سمى زيدا ، ولم يسم عمر ٠

---

(١) انظر : التكملة والذيل والصلة : ج ٦ ص ٤٣٩ ، تاج العروس : ج ١٠ ص ١٨٣، ونسبها الفيروزابادي في الدرر المبثثة : ص ١٣٠ إلى زيد بن علي ٠

(٢) انظر : بصائر ذوي التمييز : ج ٢ ص ٧٥ ٠

(٣) مغني المحتاج : ج ١ ص ٣ ٠

(٤) انظر تعليق محمد محي الدين عبدالحميد على أوضح المسالك : ج ١ ص ٣٥ ٠ ونظمها آخر ، كما في روح المعاني : ج ١ ص ٥٢ ، بقوله :

للاسم عشر لغات مع ثمانية بنقل جدي شيخ الناس أكملها

سم سمات سما واسم وزد سمة كذا سماء بتثليث لأولها ٠

(٥) لسان العرب : ج ١٤ ص ٤٠١-٤٠٢ ،تاج العروس : ج ١٠ ص ١٨٣ ٠

(٦) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٩ ، المقاصد : ج ١ ص ١٦٨ ، حاشية على الكشاف : ورقة ٢٠ ، وانظر ، أيضاً : تفسير الرازي : ج ١ ص ١١٦ ، ١١٨ ٠

(٧) انظر هذين المعنيين عند الغزالي : المقصد الأسني : ص ٢٧-٢٨ ، حيث جعله من قبيل المشترك ، الدال على المعنيين ، وإن كان دلالته على الوضع أظهر ٠

المسألة الأولى : تحقيق النسبة بين الاسم والمسمى والتسمية :

بناءً على تعريف السعد «للاسم» بأنه اللفظ المفرد الموضوع للمعنى ، و«المسمى» بأنه المعنى الذي وضع الاسم بازائه و«التسمية» بأنه وضع الاسم للمعنى ، أو ذكر الشيء باسمه ٠ فإنه يرى أن تغاير هذه الأمور الثلاثة أمر ضروري لاخفاء فيه(١)٠

لقد ذكر السعد بعض الآراء في مسألة اشتد فيها الخلاف في هذا الباب، وهي مسألة كون الاسم هو المسمى أو غيره ، فذكر ثلاثة آراء ، بأدلتها ، وبين خفاء بعضها ، وسبب هذا الخفاء ، ومنشأ ظهور هذه الآراء الخافية مع ظهور مغايرة الاسم للمسمى وجلاءه ٠

فقد ذكر رأي من قال بأن الاسم عين المسمى ، والتسمية غيرهما ، ونسبه إلى بعض الأصحاب ، ويعني بهم الأشاعرة ٠

ورأي من قال بمغايرة الاسم للمسمى ، وهو وإن لم يصرح بهذا العنوان ، إلا أن الاتيان بأدلتهم ومعارضتها بأدلة القائلين بأن الاسم عين المسمى ، كاف في الدلالة على أنه يريد بهم هذا الفريق ٠

ورأي الشيخ أبي الحسن الأشعري القائل بالتفصيل ، على ما سيأتي ٠

المذهب الأول : القائلون بأن الاسم عين المسمى :

يرى السعد أن هذا المذهب - بعد ظهور معاني الأمور الثلاثة وضرورة مغايرة الاسم للمسمى - من المذاهب الخافية ، التي تحتاج إلى إيضاح ٠

ذلك أن أصحاب هذا الرأي - وهم بعض الأشاعرة - يرون أنه متى ما أطلق الاسم فإنه يراد به المسمى ، فالاسم «زيد» هو عين «زيد» المسمى به و«الخالق» هو عين الذات التي سميت بهذا الاسم مع ملاحظة معنى الخلق ٠

---

(١) انظر : المقاصد : ج ٢ ص ١٦٨ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٩ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٧/أ ٠ وانظر : لوامع البينات : ص ١٨ ، المقصد الأسنى : ص ٢٤ ومابعدها ، تفسير الرازي : ج ١ ص ١١٥-١١٦ ، نهاية العقول : ورقة ٢٠٥/أ ، ب ٠

فالاسم عندهم نفس المسمى · أما التسمية فغيرها ، لأنهم يريدون بالتسمية اللفظ ، أي اللفظ الموضوع للمسمى ، الذي ينطق به أو يرسم ، لكن كيف يكون الاسم عين المسمى عند أصحاب هذا الرأي ، مع ظهور التغاير بينهما كما سلف ، إن في هذا خفاء يحتاج إلى بيان ·

يذكر السعد أن منشأ هذه التسوية بينهما يعود إلى أن أصحاب هذا الرأي يريدون بالاسم مدلوله(١) ، وليس مجرد لفظه ، كما سبق من تعريفه · وهذا مثل مايريدون بالوصف قول الواصف ، وبالصفة مدلوله ، ومثل قولهم : إن القرآءة حادثة والمقروء قديم(٢) ·

وأصحاب هذا الرأي بعد مرادهم من الاسم مدلوله ، وهو المسمى ، قالوا: بأنه مدلول مطابقي · أي أن الاسم ، وهو المدلول ، دلالته على المسمى دلالة مطابقة · بحيث يكون هو هو · فقالوا مثلاً مدلول الاسم «الخالق» الذات التي لها الخلق ، ومدلول اسم «العالم» الذات التي لها العلم ، لانفس الخلق ، ولانفس العلم ، وهكذا في بقية الأسماء اعتبروا في مدلول اطلاقاتها الذوات ، مع ملاحظة ماتتضمنه من معاني ·

قال السعد : «إن الأصحاب اعتبروا المدلول المطابقي ، فأطلقوا القول بأن الاسم نفس المسمى للقطع بأن مدلول الخالق شيء ماله الخلق ، لانفس الخلق ، ومدلول العالم شيء ما له العلم ، لا نفس العلم»(٣) ·

أدلة أصحاب هذا الرأي :

ذكر السعد لهم بعض الأدلة العقلية والنقلية فأما العقلية ، فقد قال : «إنه لو كانت الأسماء غير الذات ، لكانت حادثة ، فلم يكن الباري تعالى في الأزل إلها ، وعالما ، وقادرا ، ونحو ذلك ، وهو محـــال»(٤). وبأن لفظ الاسم

---

(١) المقاصد : ج ٢ ص ١٦٨ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٩ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٧/أ ·

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٩ ·

(٣) المرجع السابق : نفس الجزء والصفحة ·

(٤) المرجع السابق : نفس الجزء والصفحة ·

مسمى بالاسم دون الفعل أو الحرف ، فهنا الاسم والمسمى واحد(١)٠ وقد نسبه السعد إلى الرازي. وبأن الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا : محمد رسول الله حكماً بثبوت الرسالة للنبي ، صلى الله عليه وسلم ، بل لغيره(٢)٠

وأما النقلية فبقوله تعالى : ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾(٣) ، والتسبيح إنما هو للذات ، دون اللفظ ، وقوله تعالى : ﴿ماتعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾(٤) ، وعبادتهم إنما هي للأصنام التي هي المسميات دون الأسامي(٥)٠ وقوله تعالى : ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة﴾(٦) وجه الدلالة : قوله تعالى «عرضهم» لأن الضمير فيه يعود الى الأسماء باعتبار أنها مسميات ، لأن المعروض على الملائكة كانت المسميات ، وسماها الله تعالى أسماء(٧)٠

مناقشة السعد لهذه الأدلة :

لم يرتض السعد هذه الأدلة ، فأجاب عن الدليل العقلي الأول : بأن الثابت في الأزل معنى الإلهية، والعلم، والقدرة ، ولايلزم من انتفاء الاسم ، بمعنى اللفظ ، انتفاء ذلك المعنى(٨)٠

---

(١) حاشية السعد على الكشاف : ورقة ٨٩/أ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧٠ ٠
وهذا الدليل من استخراج الإمام الرازي ، أذكره بتمامه لتتضح دلالته ، قال : «إن الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمان معين ، ولفظ الاسم كذلك ، فوجب أن يكون لفظ الاسم اسما لنفسه ، فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ، ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى.»
انظر : تفسير الرازي : ج ١ ص ١١٦ ، ج ٣٢ ص ١٣٧ ، لوامع البينات : ص ١٨ - ١٩ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٩ ، وانظر لوامع البينات : ص ٢١ ٠

(٣) سورة الأعلى ، الآية ١ ٠

(٤) سورة يوسف، الآية ٤٠٠

(٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٩ ٠

(٦) سورة البقرة ، الآية ٣١٠

(٧) حاشية السعد على الكشاف : ورقة ٨٩/أ بتصرف ٠

(٨) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٩ ٠

وعن الثاني : بأن الاسم هو لفظ الاسم من حيث إنه دال وموضوع ، والمسمى من حيث إنه مدلول وموضوع له ، بل فرد من أفراد الموضوع له ، فتغايرا(١) ·

وعن الثالث بأنه شبهة واهية ، لأن الاسم ، وإن لم يكن نفس المسمى ، لكنه دال عليه(٢) ·

وأجاب عن الأدلة النقلية ، أما الأول : فلأن معنى تسبيح الاسم ، تقديسه وتنزيهه عن أن يسمى به الغير ، أو عن أن يفسر بما لايليق ، أو عن أن يذكر على غير وجه التعظيم ، أو هو كناية عن تسبيح الذات ، كما في قولهم : سلام على المجلس الشريف ، والجناب المنيف ، وفيه من التعظيم والإجلال ما لايخفى · أو لفظ الاسم مقحم ، كما في قول الشاعر :

ثم اسم السلام عليكما(٣) ·

---

(١) شرح المقاصد : ج٢ ص ١٧٠ ·

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٩ ، وانظر : لوامع البينات : ص ٢٦ ·

(٣) البيت للبيد بن ربيعة ، وتمامه :

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

والبيت ضمن قصيدة يخاطب فيها ابنتيه لما حضرته الوفاة · ديوانه : ص ٧٩ ·

وأكثر النحاة على أن لفظ «اسم» هنا مقحمة ، والمعنى : «إلى الحول ثم السلام عليكما» ، وبعضهم على تقدير مضاف محذوف ، اي «ثم اسم معنى السلام» واسم معنى السلام ، هو السلام · ومؤدى الرأيين واحد ، وهو أن مراد الشاعر «ثم السلام» ، لكن الأول بتقدير زيادة لفظ «اسم» والآخر بتقدير حذف لفظ «معنى» ·

على أن هناك من خالف كل هذا وادعى أن «الاسم» هنا بمعنى «المسمى» فيكون تقديره : «ثم مسمى السلام عليكما» · وعلى هذا فالاسم هو المسمى بعينه ·

انظر : المنصف : ج ٣ ص ١٣٥ ، شرح شواهد المغني : ج ٢ ص ٩٠٢ ، خزانة الأدب : ج ٤ ص ٣٣٧ ومابعدها ، حاشية الصبان : ج ٢ ص ٢٤٣ ، الدرر اللوامع : ج ٢ ص ٥٨ ، شرح أبيات مغني اللبيب : ج ٤ ص ١٨ ، الخصائص : ج ٣ ص ٣١-٣٢ ، تمهيد الأوائل : ص ٢٥٨ ·

أما الثاني : فلأن معنى عبادة الاسماء ، أنهم يعبدون الأصنام التي ليس فيها من الإلهية إلا مجرد الاسم ، كمن سمى نفسه بالسلطان وليست عنده آلات السلطنة وأسبابها ، فيقال : إنه فرح من السلطنة بالاسم(١)٠

وقد عارض السعد هذين الدليلين بالقلب ، أيضاً ، بقوله : «على أن في تقرير الاستدلال - أي الاستدلال بالآيتين السابقتين على أن المراد بالاسم فيهما ذوات المسميات - اعترافا بالمغايرة ، حيث يقال : التسبيح لذات الرب ، دون اسمه ، والعبادة لذوات الأصنام دون أساميها - بمعنى أن اسم الله غيره ، وأسماء الأصنام غير ذواتها - بل في الآيتين دلالة على المغايرة ، حيث اضيف الاسم إلى الرب ، وجعل الأسماء بتسميتهم وفعلهم ، مع القطع بأن أشخاص الأصنام ليست كذلك»(٢)٠

وأما الثالث : وهو قوله تعالى : ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ، ثم عرضهم على الملائكة﴾(٣). فقد ذكر جواب الزمخشري بأن ههنا مضافاً إليه محذوفا، تقديره أسماء المسميات، فلما حذف المضاف إليه أقيم اللام عوضاً عنه(٤)، كما هو مذهب الكوفيين(٥)٠ فالله تعالى علم آدم أسماء المسميات، ثم عرض المسميات ، على الملائكة ، بدليل قوله تعالى : ﴿فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾(٦) ، اي هذه المسميات ، أو الأشياء التي تستحق الأسماء ٠

---

(١) شرح المقاصد : ج٢ ص ١٦٩ ، وانظر : المقصد الأسني : ص ٣٧-٣٨ ، لوامع البينات : ص ٢٣-٢٥ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧٠ ، وانظر : المقصد الأسني : ص ٣٧ ، لوامع البينات : ص ٢٣ ، ص ٢٥ ٠

(٣) سورة البقرة ، الآية ٣١ ٠

(٤) حاشية السعد على الكشاف : ورقة ٨٨/ب ، وانظر الكشاف : ج١ ص ٢٧٢ ٠

(٥) هكذا حكاه السعد عن الكوفيين ، بينما ذكر ابن هشام أن الكوفيين وبعض البصريين ، وكثيراً من المتأخرين أجازوا نيابة «أل» عن الضمير المضاف إليه ، وأما إنابته عن الاسم الظاهر المضاف إليه ، فقد نسبه إلى الزمخشري وأبي شامة، وذكر استدلال الزمخشري بالآية أعلاه ٠ انظر : مغني اللبيب : ج ١ ص ٥٥ ، شرح قصيدة كعب بن زهير : ص ١٢١ - ١٢٣ ، وانظر : الجنى الداني ، ص ١٩٨ - ١٩٩ ، شرح التسهيل : ج١ ص ٢٩٤-٢٩٥ ، المساعد : ج ١ ص ٢٠٠، وانظر رأي ابي شامة في : ابراز المعاني : ص ٨ ٠

(٦) سورة البقرة ، الآية ٣١ ٠

المذهب الثاني : القائلون بمغايرة الاسم للمسمى :

هؤلاء ليس في مذهبهم خفاء ، لأن مغايره الاسم المسمى ، كما مر ، ضروري ، فهو أمر واضح عندهم ٠

وقد ذكر السعد لهم بعض الأدلة العقلية والنقلية ، فمن العقلية ، قولهم: إن الاسم لفظ ، وهو عرض غير باق ، ولاقائم بنفسه ، متصف بأنه متركب من الحروف ، وبأنه عجمي وعربي ، ثلاثي ، أو رباعي ، والمسمى معنىً لايتصف بذلك ، وربما يكون جسما قائماً بنفسه ، متصفا بالألوان ، متمكنا في المكان ، إلى غير ذلك من الخواص ، فكيف يتحدان(١)٠

ومن النقلية ، قوله تعالى : ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾(٢)، وقوله عليه الصلاة والسلام : «إن لله تعالى تسعاً وتسعين اسما»(٣) مع القطع بأن المسمى واحد ، لاتعدد فيه(٤)٠

وقد ذكر السعد جواب هذين الدليلين العقلي والنقلي ، عند من يقول بكون الاسم هو المسمى ، بأن النزاع ليس في نفس اللفظ ، حتى يقال : إنه عرض غير باق .... الخ ، بل مدلول اللفظ ، فالمراد بالاسم المدلول ، أما اللفظ فالمراد به التسمية ، وإن كانت على خلاف ماهو معهود من اللغة ، لأن التسمية فعل الواضع أو الذاكر ٠ فالمراد بالاسم في الآية والحديث التسمية ، التي هي اللفظ(٥)٠

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧٠ ٠

(٢) سورة الأعراف : الآية ١٨٠ ٠

(٣) تتمة الحديث : «من أحصاها دخل الجنة» . متفق عليه ، انظر : صحيح البخاري: كتاب ، صحيح مسلم : كتاب ٠

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧٠ ٠

(٥) شرح المقاصد : ج٢ ، ص١٧٠ بتصرف .

المذهب الثالث : القائل بالتفصيل :

وهو المذهب الذي يرى أن أسماء الله تعالى ثلاثة أقسام ، القسم الأول من الأسماء هي نفس المسمى مثل الاسم «الله» الدال على الوجود، أي الذات. والقسم الثاني من الأسماء تلك التي تكون غير المسمى كالخالق والرازق ، ونحو ذلك ، مما يدل على فعل · والقسم الثالث هي التي لايقال إنها عين المسمى ولاغيره ، كالعالم والقادر ، وكل ما يدل على الصفات القديمة ·

وقد نسبه السعد إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري(١)·

وهذا المذهب فيه خفاء،كالمذهب الأول ، يحتاج إلى توضيح ·

ذكر السعد عند حديثه عن أصحاب المذهب القائلين بكون الاسم عين المسمى ، أن منشأ قولهم هذا إرادتهم من معنى الاسم مدلوله لا لفظه الموضوع للمعنى ، ثم ذكر إنهم أرادوا من المدلول ، المعنى المطابقي · أما في هذا المذهب ، مذهب الأشعري ، فقد ذكر السعد أن أبا الحسن ، وإن أراد بالاسم مدلوله ، إلا أنه لم يرد المدلول المطابقي ، بل أخذ المدلول أعم ، بمعنى أنه أخذ مدلول الاسم أعم من المسمى ، كما أنه اعتبر في أسماء الصفات المعاني المقصودة ، فزعم أن مدلول الخالق ، الخلق ، وهو غير الذات ، ومدلول العالم العلم ، وهو لاعين ولاغير(٢)·

وواضح أن هذا المذهب يمتنع الاستدلال عليه عقلاً ونقلاً ، لذا لم يورد السعد فيه شيئاً من ذلك ·

منشأ الخلاف بين القائلين بالعينية والقائلين بالغيرية :

تحرير السعد لمنشأ الخلاف بين الفريقين غير واضح ، ففي بعض عباراته يرى ان خلاف هذين الفريقين ليس في لفظ «اس م» ، أنه هو المسمى

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٩ ، حاشيته على الكشاف : ورقة : ٨٩/أ ·
(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٩ ·

أو غيره - لأن الاسماء في اللغة ألفاظ موضوعة لمعاني ، ولاخفاء في أن الألفاظ اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها - وإن كان ظاهر استدلالات الفريقين توهم ذلك، بل نزاعهم فى مدلولات الأسماء ، من مثل السماء، والأرض، والعالم ، والقادر ، والاسم ، والفعل ، وغير ذلك ٠ وإلا لو كان الخلاف في ذات اللفظ - أي ذات لفظ الاسم - كالعالم ، القادر - لما كان للقول بتعدد أسماء الله تعالى وانقسامها إلى ماهو عين أو غير ، أولا عين، ولا غير، معنى . فثبت أن الخلاف في مدلولات الأسماء، فالقائلون بعينية الاسم للمسمى أرادوا بالاسم في مثل قوله تعالى : ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾(١) مسماه ، الذي هو اسم من أسماء الله تعالى، مثل العالم ، القادر .... ، ثم أريد بهذا المسمى ، التي هي مثل تلك الأسماء ، مسماه ، الذي هو الذات الإلهية ٠

والقائلون بالغيرية أرادوا بلفظ الأسماء في مثل قوله تعالى : ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾(٢) اسماء الله تعالى ، مثل اسم الرحمن ، والرحيم ، والعليم، والقدير ، وغير ذلك ، مما هو غير لفظ الأسماء - أي لم يريدوا ذات لفظ الأسماء ، بل أرادوا مدلول لفظ أسماء الله تعالى - ثم إن هذه الأسماء متعددة بحسب المفهوم فيكون غير المسمى ، الذي هو ذات الواحد الحقيقي ، الذي لاتعدد فيه أصلاً(٣)٠

فعبارة السعد هذه تظهر ان الخلاف بين الفريقين حقيقي، لالفظي ، لأنه يتعلق بمدلول الأسماء عند كلا الفريقين ٠

وفي عبارة أخرى ، يرى السعد أن الخلاف بين الفريقين ليس حقيقياً ، كما سبق ، بل هو لفظي ، يعود إلى الألفاظ دون المعاني ، فقد ذكر مايفيد ذلك في جواب اعتراض قد يرد ، فيقال فيه : إنه قد ظهر أن الخلاف ليس في

---

(١) سورة الأعلى ، الآية ١ ٠

(٢) سورة الاعراف ، الآية ١٨٠ ٠

(٣) شرح المقاصد : ج٢ ص ١٧٠ بتصرف ، وانظر : شرح المواقف : ج ١ ص ١٦٦٠

لفظ الاسم ، وأنه في اللغة موضوع للفظ الشيء أو معناه ، بل في الأسماء التي من جملتها لفظ الاسم . ولاخفاء في أنها أصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها ، إذا أريد بالأسماء ألفاظها ، وإن أريد بالاسم المدلول فلاخفاء في أن مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه ، من غير احتياج إلى استدلال ، بل هو لغو من الكلام ، بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته .

فأجاب بأن الاسم إذا وقع في الكلام ، فقد يراد به معناه ، كقولنا : «زيد كاتب» ، وقد يراد به نفس لفظه كقولنا : «زيد معرب» .

ثم إنه إذا أريد معنى الاسم ، فإنه حينئذ قد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا : «الحيوان» فإنه جنس و«الانسان» فإن المراد به الماهية وهو النوع ، وهو الحيوان الناطق ، وقد يراد من المعنى بعض أفراد المسمى ، كقولنا : «جاء إنسان» ، «ورأيت حيوانا» ، وقد يراد بالمعنى جزء المسمى ، أو عارض المسمى ، كأن يسأل إنسان عن شخص بأنه ناطق وضاحك ، فيجيب بأنه «انسان» فيكون المراد من لفظ الإنسان جزء مسماه ، الذي هو الناطق ، أو العارض ، الذي هو الضاحك . فإذا كان هذا حال الاسم بالنسبة إلى لفظه ومعناه ، فلا يبعد أن يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في اسم الشيء نفس مسماه أو غيره(١) .

---

(١) المقاصد : ج ٢ ص ١٦٨-١٦٩ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧٠-١٧١ ، حاشية السعد على الكشاف : ورقة ٨٩/أ ، بتصرف منها كلها . وانظر : لوامع البينات : ص ١٨ .

المسألة الثانية : طريق ثبوت أسماء الله تعالى :

الناظر في ظاهر كلام السعد وعباراته يرى أنه يذهب مذهب التوقيف في أسماء الله تعالى ، بمعنى أن طريق ثبوتها الشرع ، من الكتاب والسنة والإجماع ، وليس التوقيف عنده فيما ورد الشرع بإطلاقة من الاسماء على الله تعالى ، ولا مامنع منها عنه ، فإن هذا مما لاخلاف فيه بين أحد من علماء الأمة ، وإنما التوقيف فيما لم يرد به أذن ولامنع ، وكان ، سبحانه وتعالى ، موصوفاً بمعناه ولم يكن إطلاقه ، موهما مايستحيل في حقه ، أي كان الاسم مشعرا بإجلال لله تعالى ، دون وهم إخلال ·

والذي يدل على هذا متابعة السعد للأشاعرة في هذه المسألة ، بقوله : «أسماء الله توقيفية»(١) ، وبقوله : «فعندنا لايجوز»(٢) وقوله :«منعه الجمهور»(٣) أي إطلاق الأسماء على الله تعالى فيما لم يأذن به الشرع، ولامنع منه ، وكان الله تعالى موصوفاً بمعناه ، ولم يكن اطلاقه موهما المحال والإخلال ، في حق الله تعالى ·

وقطعاً مراد السعد بالتوقيف في أسماء الله تعالى على الشرع ، أي ماثبت بالكتاب والسنة ، قطعاً ، وإنه لم يصرح هو به · وأما الإجماع ، فقد صرح بكونه من أدلة التشريع ، وأن من أدلة إثبات الاحكام ، بما فيها أسماء الله تعالى · حيث قال في جواب اعتراض عن كيفية صحة إطلاق الموجود والواجب والقديم(٤) عليه تعالى ، ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع ، فقال : «قلنا بالإجماع ، وهو من الأدلة الشرعية»(٥)·

ومعلوم أن الإجماع ، كما أنه معتبر في الفروع العملية ، فكذا في الأصول العلمية، كما تقدمت الإشارة إليه(٦) ·

---

(١) المقاصد : ج ٢ ص ١٧١ ·

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧١ ·

(٣) تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٧/أ ·

(٤) «الموجود» و«الواجب» و«القديم» ليست من أسماء الله تعالى التي نص عليها الشارع، بل هي من تسمية بعض المتقدمين له تعالى من المتكلمين وغيرهم، وهي وإن كانت صحيحة المعاني والدلالات على الذات الإلهية، إلا أنه الأولى الاكتفاء بما ثبت بطريق النص توقيفاً، ففي الأسماء الشرعية الثابتة له تعالى مايغني عن هذه الأسماء، كإسم الله «الأول» فإنه يدل على «القديم» و«الواجب» و«الموجودة»، وكإسم «الحي» و«القيوم» اللذان يدلان، أيضاً، على تلك الأسماء الثلاث·
انظر فيما يتصل باسم «القديم» شرح العقيدة الطحاوية : جـ١ ص ٧٧-٧٨ ·

(٥) شرح العقائد النسفية : ص٣٢ ·

(٦) انظر: جـ١ ص ٤٠٣ من البحث .

وقد استدل السعد على مذهب أصحابه بالتوقيف ، بقياس الأولى في الغائب على الشاهد ، بقوله : «إنه لايجوز أن يسمى النبي صلى الله عليه وسلم ، بما ليس من أسمائه ، بل لو سمي واحدا من أفراد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه ، فالباري تعالى وتقدس أولى»(١)٠

وأجاب عن الاعتراض القائل بأن أهل كل لغة يسمون الله تعالى باسم مختص بلغتهم ، كقولهم خداي ، وتنكري(٢) ، وشاع ذلك ، وذاع من غير نكير ، وكان إجماعاً ، بأن هذا الاعتراض ليس في محل النزاع(٣)٠ لأنه لاخلاف فيما يرادف الأسماء الواردة في الشرع ٠ على أن دعوى الإجماع فيه كافٍ في ثبوت هذه الاسماء لله تعالى بتلك اللغات، وفي الإذن الشرعي بها(٤)٠

فالسعد هنا يرد على هذا الاعتراض الوارد على دليله الذي ساقه بجوابين ، أحدهما دعوى الاجماع ، والآخر جواز تسمية الله تعالى بأسماء ترادف الأسماء الواردة في الشرع ، على فرض انتفاء الإجماع ، فيقاس على هذا الجواز في اللغة الواحدة جواز تسميته بأسماء مرادفة لأسمائه من لغات أخرى.

وهذا الجواب الأخير ، وإن كان السعد أورده دون نقاش واعتراض في شرح المقاصد ، إلا أنه في شرح العقائد النسفية اعترض عليه بوجهين ، فقد قال فيه : «إذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة ، فهو إذن بإطلاق مايرادفه من تلك اللغة، أو من لغة أخرى ، ومايلازم معناه ، وفيه نظر من وجهين : أحدهما في الترادف ، والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في الإطلاق عليه تعالى»(٥)٠

فإذن قضية تسمية الله تعالى بالمرادف لأسمائه سواء من نفس اللغة أو من لغات أخرى ، يجتمعـــــان في الحكم عند السعد ، وهما غير مسلم بهما

---

(١) المقاصد : ج ٢ ص ١٧١ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧١ ٠
(٢) خداي ، بمعنى الله في اللغة الفارسية ، وتنكري بمعنى الله في اللغة التركية ٠
(٣) المقاصد : ج٢ ص ١٧١ ٠
(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧١ ٠
(٥) شرح العقائد النسفية : ص ٣٢ ٠

عنده بالنظر إلى نصه السابق ، فقد اعترض عليهما بذينك الوجهين ، وأما تسمية الله تعالى بلازم معنى أسمائه ، فسيأتي الحديث عنه ، إن شاء الله تعالى · ومراده بالوجهين : أما الأول ، فهو الاعتراض بأن الترادف ممنوع ، للقطع بتغاير المفهومات(١) ، إذ ليس هناك اسمان يتحدان في المفهوم من كل وجه، أما الثاني فلأنه على تقدير وجود المترادفين ، فليس من المسلم به اشتراكهما واتحادهما في الحكم بجواز إطلاقهما على الله، تعالى ، إذ الإذن بالشيء لايستلزم ولايستوجب الإذن بمرادفه ، إذ قد يكون المرادف الذي لم يرد به الشرع موهما للنقص ، وما لايليق بذاته تعالى(٢)·

وكلام السعد هنا باعتراضه على هذه القضية بهذين الاعتراضين ، يشعر بأنه لايرتضي جواز تسمية الله، تعالى، بالأسماء المرادفة لأسمائه المشروعة ، سواء من نفس اللغة ، أو اللغات الأخرى ، بخلاف ماذكره في شرح المقاصد ، كما سبق ، لكن بانضمام نص شرح المقاصد الى هذا النص يفهم منه أن السعد يجيز تسمية الله، تعالى، باللغات الأخرى ، إذا انعقد الإجماع على ذلك ، فيقاس عليه جواز إطلاق المرادف من نفس اللغة ، إذا وقع الإجماع ، أيضاً ، بخلاف ما لم ينعقد عليه الإجماع ·

على أن قول السعد - في تحريره لمحل النزاع في إطلاق الأسماء على الله تعالى - «ومحل النزاع ما اتصف الباري بمعناه ، ولم يرد إذن ولامنع به ولابمرادفه»(٣) يدل على أنه إذا ورد الإذن بالمرادف - سواء من نفس اللغة أو غيرها-دل على جواز الإطلاق، ولاشك أن الاجماع دليل شرعي، فهو إذن شرعي فصح أن السعد يجيز الإطلاق بالمرادف بقسميه إذا انعقد الإجماع على ذلك ·

وعلى أية حال فهذه مسألة مستقلة برأسها ، وليست في محل النزاع ، كما قال السعد، لأن الخلاف في الإطلاق، ليس في الترادف، كما مر، بل في ما

---

(١) حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية : ج ١ ص ٩٧ ، حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية : ج ١ ص ٩٧ ·

(٢) الحاشيتين السابقتين على شرح العقائد النسفية ، نفس الجزء والصفحة ·

(٣) المقاصد : ج ٢ ص ١٧١ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٧/أ ·

اتصف الله تعالى بمعناه، ولم يكن إطلاقه موهما المحال والإخلال في حقه تعالى·

وأما مسألة تسمية الله، تعالى، بلازم أسمائه المشروعة ، فالسعد لم يتعرض له ، فيما أعلم ، إلا في ذلك النص السابق ذكره ، وصنيعه أنه لايسلم به ولايرتضيه ، إلا إذا انعقد عليه الإجماع، أيضاً ، جمعا بين نصوصه ، لأن الإجماع كما سبق دليل من أدلة التشريع ، أما من غير ذلك فيمتنع الإطلاق باللازم في حقه تعالى · فلايجوز أن يقال : خالق القردة والخنازير، باعتبار كونه لازم اسمه، تعالى ، المشروع ، خالق كل شيئ(١) ، لأنه موهم للنقص من جهة، ولعدم ورود الشرع به من جهة أخرى · وأحدهما كاف في المنع ·

فاعتراض السعد على جواز إطلاق المرادف واللازم بذينك الاعتراضين السابقين ، يدل على أنه لايجيزهما ، إلا بانعقاد إجماع علماء أمة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، على مايطلق على الله، تعالى، منهما ·

فالذي يبدو من كلام السعد السابق أنه يذهب في طريق إثبات أسماء الله، تعالى، مذهب التوقيف ، والإذن من الشرع ، من كتاب أو سنة أو إجماع وما لم يثبت بأحد هذه الطرق فلايجوز إطلاقه عليه، تعالى . هذا الذي أفاده كلامه وأدلته في هذا المبحث.

غير أن السعد ، عندما تكلم عن أقسام أسماء الله، تعالى ، ذكر أن منها مايعود إلى الصفات، والأفعال، والسلوب، والإضافات ، ثم قال : «ولاخفاء في تكثير أسماء الله، تعالى، بهذا الاعتبار»(٢) ، وقال ، أيضاً : «اعتبار السلوب والإضافات يقتضي تكثر أسماء الله، تعالى، جداً ، حتى ذكر بعضهم أنها لاتتناهى بحسب لاتناهي الإضافات والمغايرات»(٣) وقال ، أيضاً : «مايصح اتصاف الباري تعالى به كثير جداً.»(٤)·

فهذه النصوص تدل دلالة قاطعة على أن إطلاق الأسماء على الله، تعالى، عنده ، لايثبت بالتوقيف فقط ، بل يثبت له كل اسم مشتق من صفة أو فعل، أو سلب أو إضافة ، قطعاً ما لم يكن في ذلك إخلال ، وعدم إجلال ·

(١) انظر : حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية : ج ١ ص ٩٧ ·
(٣،٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧٢ ·
(٤) المقاصد : ج ٢ ص ١٧٢ ·

فهل هذا تناقض من السعد في هذه المسألة ؟ سيأتي جوابها في النقد ، إن شاء الله تعالى ٠

والسعد هنا يذكر موقف بعض المذاهب من هذه القضية - أعني حكم إطلاق الأسماء على الله تعالى فيما لم يرد الشرع بالإذن به،والمنع منه ، وكان موصوفاً بمعناه ، ولم يكن اطلاقه موهما مايستحيل في حقه - بعد أن ذكر رأيه المندرج ضمن رأي أصحابه الأشاعرة ، فقال : «عند المعتزلة يجوز ، وإليه مال أبو بكر منا، وتوقف امام الحرمين ، لأنه قال معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة ، وكل منهما حكم شرعي ، لايثبت إلا بدليل شرعي ، والقياس إنما يعتبر في العمليات دون الأسماء والصفات ٠ وفصَّل الامام الغزالي ، فقال بجواز الصفة ، وهو مايدل على معنى زائد على الذات ، دون الاسم ، وهو مايدل على نفس الذات ، لأن اجراء الصفات اخبار بثبوت مدلولها ، فيجوز عند ثبوت المدلول - إلا لمانع - بالدلائل الدالة على إباحة الصدق ، بل استحبابه ، بخلاف التسمية ، فإنه تصرف في المُسَمَّى . لا ولاية عليه إلا للأب والمالك ، ومن يجري مجرى ذلك»(١)٠

ثم إن السعد في ختام هذه المسألة أشار إلى بعض الأسماء التي لايجوز إطلاقها على الله تعالى، فمنها الأسماء الدالة على الإدراك وما أشبهها ولم يتصف الله، تعالى، بمعانيها ٠ فقال: إنه لايجوز مثل العارف، والعاقل، والفطن، والذكي ، وما أشبه ذلك، لما فيه من الإيهام، لشهرة استعماله، مع خصوصية تمنع في حق الباري، تعالى ، فإن المعرفة قد تشعر سبق العدم - أي سبق عدم العلم - والعقل بما يعقل العالم ، أي يحبسه ويمنعه ، والفطنة والذكاء بسرعة إدراك ماغاب ، وكذا جميع الألفاظ الدالة على الإدراك ، حتى قالوا : إن الدراية تشعر بضرب من الحيلة ، وهو إعمال الفكر والروية(٢)٠ فهذه الإطلاقات لاتجوز، لما فيها من وهم الإخلال بحق الله، تعالى(٣).

---

(١) المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٧١ ، بتصرف منهما ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧١ ٠

(٣) المقاصد : ج ٢ ص ١٧١ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٧/أ ٠

ومنها الأسماء التي فيها إيهام وعدم إجلال ، فإنه لايجوز تسمية الله، تعالى، بها ، ولو ورد الشرع باتصاف الله، تعالى، بمعانيها ، ما لم يرد الإذن بنفس التسمية ، فإذا ورد الإذن بالتسمية جاز وفاقا ، كالصبور والشكور والحليم والرحيم · أما إذا لم يرد الإذن بإطلاق الاسم عليه، تعالى ، ولو كان معناه مما ثبت اتصاف الله، تعالى، به شرعاً ، فلايصح إطلاقه عليه، تعالى ، كالماكر والمستهزئ ، والمنزل ، والمنشئ ، والحارث ، والزارع ، والرامي،وغير ذلك ، لأن مجرد وقوعها في الكتاب والسنة ، لايكفي في صحة الإجراء على الإطلاق ، بل يجب أن لايخلو إطلاق الاسم عن نوع تعظيم، ورعاية أدب(١) لأن هذه الإطلاقات منتفي عنها التعظيم والإجلال(٢)·

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧١ بتصرف ·

(٢) المقاصد : ج ٢ ص ١٧١ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٧/أ ·

المسألة الثالثة : أقسام اسماء الله تعالى :

تنقسم الأسماء بوجه عام بحسب مدلولاتها إلى عدة أقسام ، ذكرها السعد بقوله : «مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة ، وقد يكون مأخوذا باعتبار الأجزاء ، وقد يكون مأخوذاً باعتبار الصفات والأفعال والسلوب والإضافات.»(١)

هذا مايتعلق بأقسام الأسماء بوجه عام حسب مدلولاتها ، لكن ما الذي يصدق منها إطلاقه على الله، عز وجل . ذكر السعد الاتفاق في امتناع تسمية الله، تعالى، بالقسم الثاني · وهو الاسم الذي يكون مأخوذا باعتبار الجزء ، والاختلاف في الأول ، وهو الذي يكون مفهومه نفس الذات ، وأما الأسماء المأخوذة باعتبار الصفات، والأفعال، والإضافات، والسلوب ، فجائزة ، ولم يذكر فيها خلاف ، مما يدل على الاتفاق فيها ·

أما عدم جواز التسمية باعتبار الجزء ، فلتنزه الحق، جل وعلا، عن التركيب ، كما سيأتي الحديث عنه ، إن شاء الله تعالى ·

قال السعد : «لاخفاء في امتناع مايكون باعتبار الجزء، لتنزهه عن التركيب.»(٢)

وأما الاسم الذي يكون مفهومه نفس الذات ، فقد نقل السعد فيه الخلاف في الجواز والوقوع ، فقد ذكر رأي الجمهور على أنه جائز ، بل واقع ، وهو لفظ الجلالة «الله» ، فإن الجمهور على أنه علم لذات الحق ، جل وعلا، المخصوصة(٣)· وهذا هو الذي ذهب إليه السعد ، بقوله : «والحق ثبوت ماهو باعتبار نفس الذات ، وهو لفظ الله»(٤)

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧٢ ، وانظــــر : لوامع البينات : ص ٤٠ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٧ ·

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧٢ ، وانظر : المقاصد : ج ٢ ص ١٧٢ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٧/أ ·

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧٢ ، المقاصد : ج ٢ ص ١٧٢ ·

(٤) تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٧/أ ·

وقد ذكر السعد ، كون لفظ «الله» مشتقاً ومأخوذاً من الإله - على الرأي القائل به - بمعنى أن أصله «الإله» ، فحذفت الهمزة وادغمت اللام في اللام ، فصار «الله» ، وأن معنى «الإله» مشتق من «أله» «يأله»، أو «وله» «يوله»، أو «لاه يليه» أو «لاه» «يلوه»(١) ، أو غير ذلك

(١) قال السعد في حاشيته على الكشاف : «اعلم أنه كما تحيرت الأذهان في ذاته وصفاته ، كذا في اللفظ الدال عليه ، من أنه اسم أو صفه ، مشتق أو غير مشتق ، علم أو غير علم إلى غير ذلك.» انظره : ورقه ٢١/ب ٠ فأختلف أولاً في الاسم « الله» هل هو عربي أم أعجمي ، فجمهور العلماء على أنه عربي، وذهب أبو زيد البلخي إلى أنه ليس من الألفاظ العربية ، لأن اليهود والنصارى يقولون : «الها»، والعرب أخذوا منهم هذه اللفظة ، وحذفوا المدة التي في آخرها ٠
واختلفوا في أنه مشتق أو مرتجل ، قال الرازي : «أكثر المحققين أنه غير مشتق ، بل هو اسم انفرد الحق سبحانه به ، كأسماء الأعلام» ٠ أي هو مرتجل ، وقد نسبه الرازي وغيره إلى الشافعي ، وأبي حنيفة ، والحسين بن الفضل البجلي ، والقفال الشاشي وأبي سليمان الخطابي ، وأبي يزيد البلخي ، والزجاج ، ومحمد بن الحسن ، وهو أحد قولي الخليل ، وهو قول المبرد والمازني ، والجويني ، والغزالي ، وابن العربي ، والسهيلي ، وغيرهم ٠
وذهب سيبويه ، والخليل في القول الآخر ، ويونس بن حبيب ، والكسائي ، والفراء وقطرب والأخفش الأوسط وابن سيده ، وجمهور المعتزلة إلى أنه مشتق ٠
وهناك من العلماء من سكت في هذه المسألة ، ولم يستحسن الخوض فيها ، كابن دريد ، فقد قال : «أما اشتقاق اسم «الله» عز وجل فقد أقدم قوم على تفسيره ، ولا أحب أن أقول فيه شيئاً»٠
والذين قالوا بأن الاسم «الله» مشتق اختلفوا في أصل اشتقاقه ، فقيل إن أصل مادته «لام وياء وهاء» اي «ليه» من لاه يليه ليها ، إذا ارتفع ولذلك سميت الشمس إلهة ، بكسر الهمزة وفتحها ٠ والحق تعالى متعال ومترفع عن مناسبة المحدثات ومشابهة الممكنات، و«لاه» على وزن «فعل». وقيلً إن أصل مادته «لام وواو وهاء» أي «لوه» من لاه يلوه لوها إذا احتجب. وهو على وزن «فعل» كسابقه وعلى هذين الرأيين تكون الألف واللام في الله ليست من أصل الكلمة ، دخلتا على كلمة «لاه» تعظيماً لله عز وجل فصار «اللاه» أي «الله» وقيل إن أصل مادنه «الهمزه واللام والهاء» والألف بين اللام والهاء ، زائدة أي : «أله» وهذا الأصل أي «أله» يأله له عدة معان ، فمن قائل بأنه بمعنى «فزع» ، فيقال : أله إلى الرجل تأله إليه» إذا فزع إليه من شر نزل به ، و «ألهه» أي : أجاره وآمنه، ولاشك أن الله تعالى مفزع الخلق جميعاً، ومن قائل بأن معناه «تحير» فيقال :

«أله يأله» إذا تحير، فلأن العقول تأله عند التفكير في جلاله، سمي جل جلاله بهذا الاسم ٠
ومن قائل بأن معناه «عبد» ، يقال : «أله يأله إلاهة» بمعنى عبد يعبد عبادة و«التأله» : التعبد ، ولاجرم أن الله تعالى لما كان هو المعبود بحق سمي «الله» أخذا من هذا اللفظ ومن قائل بأن معناه «سكن» و«أقام» ، يقال : «ألهت بالمكان» أي أقمت به ٠ فهو سبحانه استحق هذا الاسم لدوام وجوده من الأزل الى الأبد ، أو لأن القلوب والأرواح تسكن وتطمئن بذكره ٠
فعلى هذا المذهب القائل بأن أصله «أله» أنه اشتق من هذا الأصل كلمة «إله» ثم أدخلوا الألف واللام (أل التعريف) عليه ، فقالوا : «الإله» ثم نقلوا حركة الهمزة إلى اللام ، فحذفت الهمزة ، أو أن الهمزة حذفت اعتباطاً ، ثم ادغمت اللام في اللام ، فقالوا : «الله» هذا على طريقة الكوفيين ، والبصريون يرون أصله «لاه» دخلت عليه الألف واللام فصار «الله» وقيل أصل مادته «واو ولام وهاء» أي «وله» أي طرب وأحب ، فاشتق لفظ «إله» منه ، وأصله : «ولاه» ، فأبدلت الواو همزة ، فقيل : «إله» ، كما يقال في «إسادة» ، «وسادة» وفي «إشاح» : «وشاح» وفي «إعاء» : «وعاء» ٠ فلأن قلوب العباد توله إليه ، تعالى ، سمى بهذا الاسم ٠ وقيل إن أصل «الله» : «الهاء» فقط، وهي الهاء التي تكون كناية عن الغائب ، وذلك لأنهم أثبتوه موجوداً في نظر عقولهم ، وأشاروا إليه بحرف الكناية، ثم زيدت فيه لام الملك ، فصار «له» ، ثم زيدت فيه الألف واللام تعظيما، وفخموه توكيدا ، فصار «الله» ٠
ثم أن هؤلاء الذين قالوا بأنه مشتق ، قالوا أن الاسم «الله» بعد دخول الألف واللام عليه ، صار علما على الذات الإلهية بالغلبة ٠ فلايسمى به غيره إطلاقا ، حتى على الرأي القائل بأن أصل «الله» وصف بالأصل ، قالوا إنه لما غلب على الذات الإلهية بحيث لايطلق على غيره أصلا ، صار كالعلم ٠
انظر : التفسير الكبير : ج ١ ص ١٦٢ - ١٦٩ ، الارشاد : ص ١٤٤ - ١٤٥، لوامع البينات : ص ١٠٧ - ١١٩ ، سفر السعادة : ج ١ ص ٥ -١٤ ، اشتقاق أسماء الله تعالى : ص ٢٣ ومابعدها ، تفسير اسماء الله الحسنى : ص ٢٥ - ٢٦ ، مجالس العلماء : ص ٥٦ ، الأشباه والنظائر في النحو : ج ٤ ص ٥ ، المخصص : ج ٥ السفر السابع عشر ، ص ١٣٥ ومابعدها ، المقتضب : ج ٤ ص ٢٤٠ ، الكتاب ج ٢ ص ١٩٥ ، تفسير النسفي : ج ١ ص ٢ - ٣ ، تفسير أبي السعود : ج ١ ص ١٠ -١١ ، زاد المسير : ج ١ ص ٨ - ٩ ، البحر المحيط : ج ١ ص ١٤-١٥ ، تفسير القرطبي : ج ١ ص ١٠٣ ، الاشتقاق : ص ١١ ، فهارس كتاب سيبويه : ص ٨٩ ، المقصد الأسنى : ص ٦١ ، بدائع الفوائد : ج ١ ص ٢٢ ، المغني في أبواب التوحيد والعدل : ج ١ ص ١٩٨ ومابعدها ، ص ٢٠١ ومابعدها ، ص ٢١٠ - ٢١٢ ٠

من الأقاويل الصحيحة والفاسدة لاينافي العلمية ، ولايقتضي الوصفيـــة(١)٠

وقد أتى السعد برأي من منع الاسم الموضوع على الذات بناءً على أن الوضع أي وضع الاسم - يقتضي العلم بالموضوع له ، ولاسبيل للعقول إلى العلم بحقيقة الذات ٠

وبأن اسم الله تعالى، لايكون إلا حسنا، والحسن إنما هو بحسب الصفات دون الذات ٠ وبأن اسم العلم إنما يكون لما يدرك بالحس ، ويتصور في الوهم٠ وبأن العلم قائم مقام الإشارة ، ولا إشارة إلى الباري ، تعالى ٠ وبأن العلم لايكون إلا لغرض التمييز عن المشاركات النوعية أو الجنسية(٢)٠

فهذه خمسة أدلة على امتناع وجود الاسم العلم ، الدال على ذات الله تعالى ، وقد رفض السعد هذا الرأي ، واهتم بالاجابة على الدليل الأول من تلك الأدلة الخمسة ، حيث قال في جوابه عنه : «إنه يجوز أن يكون الواضع هو الله تعالى ، وبأنه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه، ككونه حقيقة ذات واجب الوجود، فالموضوع له يكون هو الذات وأنه لايعرف بكنه الحقيقة.»(٣)٠

أما بقية الأدلة فلم يتعرض للإجابة عليها ، بل اكتفى بقوله : إنها ضعيفة ٠

وأما تسمية الله تعالى باعتبار الصفات ، والأفعال ، والسلوب ، والإضافات، فقد قال فيه السعد: إن هذا الاعتبار يقتضي تكثير أسماء الله تعالى، بل ذكر عن بعض العلماء أن أسماء الله تعالى باعتبار الاضافة غير متناهية، وذلك لعدم تناهي الإضافات ذاتها ٠

---

(١) شرح المقاصد : ج٢ ص ١٧١ ، وحتى على الرأي القائل بالوصفية ، فإن هذا اللفظ لما غلب على الحق جل وعلا ، عندهم ، بحيث لايطلق على غيره أصلا ، صار كالعلم ، انظر : تفسير أبي السعود : ج ١ ص ١٠-١١ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧٢ ، وانظر هذه الأدلة في : لوامع البينات : ص ٤٠، ص ١١٠ - ١١١ ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧٢ ، وانظر : لوامع البينات : ص ١١٠ - ١١١ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٧ - ١٦٨ ٠

المسألة الرابعة : عدد أسماء الله تعالى :

يرى السعد أن أسماء الله، تعالى، كثيرة، خاصة باعتبار الإضافة ، والسلب ، فإنهما يفيدان تكثير أسماء الله تعالى ، وقد ورد من أسماء الله تعالى في الكتاب والسنة مايزيد على مائة وخمسين اسماً ، كما نص على ذلك، وأنها تزيد على التسعة والتسعين التي ورد بها الحديث ، فهي غير محصورة بعدد معين ٠

ويثير السعد ههنا تساؤلا، ربما يرد ، وهو أنه إذا كانت أسماء الله، تعالى، كثيرة فما وجه تخصيص أسماء الله، تعالى، بالتسعة والتسعين ، كما جاء في الحديث الشريف ، حيث يقول النبي صلى الله عليه وسلم : «إن لله تسعة وتسعين اسماً ، مائة إلا واحداً ، من أحصاها دخل الجنة»(١) ٠

خاصة وأنه قد وردت أحاديث أخر تدل على أن لله، تعالى، أسماء لم يعلمها أحداً من خلقه ، واستأثر بها في علم الغيب عنده ، وهو في الحديث المشهور الذي قال فيه عليه الصلاة والسلام : «ما أصاب أحد قط هم ولاحزن فقال : اللهم اني عبدك ابن عبدك ، ابن أمتك ، ناصيتي بيدك ، ماض في حكمك ، عدل في قضاؤك ، أسألك بكل اسم هو لك ، سميت به نفسك ، أو علمته أحداً من خلقك ، أو أنزلته في كتابك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك .... الخ»(٢)٠

---

(١) الحديث متفق عليه ، انظر : صحيح البخاري ، كتاب التوحيد ، ج ٤ ص ٢٧٦، صحيح مسلم ، كتاب الذكر والدعاء : ج٢ ص ٤٦٧ ٠

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند : ج ١ ص ٣٩١ ، ص ٤٥٢ ، وابن سني في عمل اليوم والليلة من طريقين : ص ١٣٣ ، والحاكم في المستدرك : ج ١ ص ٥٠٩ ، والبيهقي في الأسماء والصفات من طريقين : ص ١٧ - ١٨ ، والطبراني في الكبير : ج ١٠ ص ٢١٠ - ٢١١ حديث رقم (١٠٣٥٢) ، وابن حبان في صحيحه : ج ٣ ص ٢٥٣ ، حديث رقم (٩٧٢) ، وأبو يعلي في مسنده : ج ٩ ص ١٩٨ - ١٩٩ ، حديث رقم (٥٢٩٧) ٠

قال الهيثمي : رواه أحمد وأبو يعلي والبزار والطبراني ، ورجال أحمد وأبي يعلي رجال الصحيح ، غير أبي سلمة الجهني ، وقد وثقه ابن حبان ===

كما ورد في الكتاب والسنة أسامي كثيرة خارجة عن التسعة والتسعين أي التي أوردها بعض المحدثين(١) - كالمبين ، والصادق ، والمحيط ، والقريب، والوتر، والعلام، والمليك، وذي الطول، والسَّيِّد(٢)، والحَنَّان(٣)والمَنَّان(٤)، إلى غير ذلك من هذه الأسماء، التي لو جمعت لزادت على التسعة والتسعين،أيضاً.

== انظر : مجمع الزوائد : ج ١٠ ص ١٣٦ ، الثقات لابن حبان : ج ٧ ص ٧٥٩ . وقال ابن حجر : صححه ابن حبان وغيره . انظر : تلخيص الحبير : ج ٤ ص ١٩٢، وقال أيضاً : هو حديث حسن ، وقد صححه بعض الأئمة . انظر : الفتوحات الربانية : ج ٤ ص ١٣ ، وصحح الحديث الشيخ أحمد شاكر ، انظر شرح المسند له : ج ٥ ص ٢٦٦ ومابعدها ، وقال الحاكم هذا الحديث صحيح على شرط مسلم إن سلم من إرسال عبدالرحمن بن عبدالله عن أبيه (أي عبدالله بن مسعود)،فإنه مختلف في سماعه عن أبيه أهـ.المستدرك : ج ١ ص ٥٠٩ - ٥١٠ وتعقبه الذهبي بأن في سنده أبا سلمه الجهني ، وهو لايُدْرَى من هو . وبأن عبدالرحمن لم يسمع من أبيه . اهـ . تلخيص المستدرك ج ١ ص ٥٠٩ ، قال ابن حجر عن عبدالرحمن هذا : ثقة، وقد سمع من أبيه لكن شيئاً يسيرا . انظر تقريب التهذيب : ص ٣٤٤ . وقد أثبت سماعه بعض المحدثين ، كعلي بن المديني، والبخاري ، والرازي ، والمزي، وأنكره بعضهم .

انظر : الجرح والتعديل : ج ٥ ص ٢٤٨ ، التاريخ الكبير : ج ٥ ص ٢٩٩ - ٣٠٠ ، ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٥٧٣ ، تهذيب التهذيب : ج ٦ ص ٢١٥ - ٢١٦ ، تحفة الأشراف : ج ٧ ص ٧٤ .

أما أبو سلمة وهو موسى بن عبدالله أو ابن عبدالرحمن الجهني ، فمختلف في حاله ، فوثقه ابن حبان كما مر ، وسكت عنه البخاري ، وقال عنه بعضهم كالذهبي : إنه لايُدْرَى من هو ، أي مجهول الحال .

انظر : التاريخ الكبير : ج ٩ ص ٣٩ ، ميزان الاعتدال : ج ٤ ص ٥٣٣ ، لسان الميزان ج ٧ ص ٥٦ ، تعجيل المنفعة : ص ٣٢٢ ، الإكمال في ذكر من له رواية في مسند أحمد : ص ٥١٧. وعلى أية حال قد قبل حديثه ابن حجر ، كما مر ، وحكم عليه بالحسن ، وحكم عليه أخرون بالصحة ، فالحديث لاينزل عن درجة الحسن والمقبول . والله أعلم .

(١) الحديث الذي جاء فيه ذكر أسمـــــــــاء الله التسعة والتسعين ، مفصلا ، أخرجه الترمذي في أبواب الدعوات : ج ٥ ص ١٩٢ ، والحاكم في المستدرك ، كتاب الايمان : ج ١ ص ١٦ - ١٧ ، وابن ماجه في سننه ، كتاب ====

== الدعاء : ج ٢ ص ١٢٦٩ ، حديث رقم ٣٨٦١ ، وانظر : مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه : ج ٤ ص ١٤٧ - ١٤٨ ، وابن حبان في صحيحه ، انظر : الاحسان بترتيب صحيح ابن حبان : ج ٢ ص ٨٩ ، موارد الظمآن : ص ٥٩٢ - ٥٩٣، والبيهقي في كتاب الأسماء والصفات : ص ١٥ - ١٦ ، والاعتقاد : ص ٤٩ - ٥٢ ، وابو سعيد الدارمي في الرد على المريسي : ص ١٢ - ١٣ ، والطبراني في الكبير : ج

وهذه الروايات التي جاءت بسرد الأسماء جاءت بطرق متعددة لاينهض أي منها للاحتجاج به ، فقد ضعفها أكثر المحدثين لضعف أسانيدها ولاضطرابها في ذكر الاسماء ، وأصلح طرقها مارواه الترمذي وغيره من طريق الوليد بن مسلم الدمشقي ، كما بين ذلك الترمذي في سننه ، والبوصيري في مصباح الزجاجة ، وابن حجر في الفتح · ومع ذلك فهذا الطريق ، أيضا ، ضعيف لسببين :

١- أن في روايات هذا الحديث اختلافاً وتغايراً في الاسماء ، ففي بعضها أسماء ليست في الأخرى ، وفي بعضها تبديل اسم مكان اسم · بل حتى رواية الوليد بن مسلم نفسه لم تسلم من هذا الاختلاف والتغاير والتبديل في ذكر الأسماء ، باعتبار من روى عنه ، فلا يعقل أن يكون هذا الاختلاف من كلام النبي ، وقد أمر النبي بحفظها ، وأن من حفظها دخل الجنة ، ولايعقل أن يقال : إن النبي علم بعض الصحابة من الأسماء ما لم يعلم غيره ، فعلم أبا هريرة ، رضي الله عنه ، كما في رواية الترمذي وغيره عنه ، ما لم يعلمه ابن عباس ، ولاسلمان الفارسي ، ولا ابن عمر ، ولا علي ، رضي الله عنهم ، كما في رواية أبي نعيم عنهم ، لأنها لو صحت لزادت على التسعة والتسعين ·

فدل هذا التغاير في الأسماء بين الروايات ، بل الرواية الواحدة على الشخص الواحد على اضطراب الحديث ، ومن ثم ضعفه ، لذلك قال كثير من العلماء : إن الأسماء مدرجة وليست من كلام النبي ، صلى الله عليه وسلم ·

٢- أن مدار الحديث على الوليد بن مسلم الدمشقي ، وهو إن كان ثقة في نفسه ، وإماماً مشهوراً لانزاع في حفظه وعلمه ، إلا أنه مدلس ، فلا يحتج به إلا إذا صرح بالسماع ، وهو يدلس عن الضعفاء · قال ذلك الذهبي في المغني والتذكرة.

فالخلاصة أن هذا الحديث بهذا الطريق وغيره ضعيف لايحتج به · وعلى الرغم من تحسين بل وتصحيح بعض الأئمة له ، كالحاكم وابن حبان ، والنووي ، والشوكاني حتى قال : «ولايخفاك أن هذا العدد قد صححه إمامان (يعني الحاكم وابن حبان)، وحسنه إمام (يعني النووي) ، فالقول بأن بعض أهل العلم جمعها من القرآن غير سديد.» ·

===

== فإن هذا لايعني صحة الحديث وحسنه ، لأنه اجتهاد منهم ، والسببان المذكوران أحدهما كاف في تضعيف الحديث فكيف إذا اجتمعا · والصحيح ماعليه أكثر المحدثين من أن الأسماء مدرجة في الحديث ، قال ابن العربي يحتمل ذلك تفسير النبي صلى الله عليه وسلم ، ويحتمل أن يكون ذلك عن غيره ، وهو الظاهر عندي.»

ونقل ابن حجر عن الداودي قوله : «لم يثبت أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، عين الأسماء المذكورة» . ونقل عن ابي الحسن القابسي قوله : «.... لم يقع في الكتاب ذكر عدد معين ، وثبت في السنة أنها تسعة وتسعون ، فأخرج بعض الناس من الكتاب تسعة وتسعين اسما ، والله أعلم بما أخرج من ذلك ، لأن بعضها ليست أسماء - يعني صريحة»

وقال ابن كثير : «والذي عول عليه جماعة من الحفاظ أن سرد الأسماء في هذا الحديث مدرج فيه ، وإنما ذلك ، كما رواه الوليد بن مسلم ، وعبدالملك بن محمد الصنعاني ، عن زهير بن محمد : أنه بلغه عن غير واحد من أهل العلم أنهم قالوا ذلك ، أي : أنهم جمعوها من القرآن ، كما ورد عن جعفر بن محمد ، وسفيان بن عيينة ، وأبي زيد اللغوي» ·

وقال ابن حجر في الفتح : «تقرر رجحان أن سرد الاسماء ليس مرفوعاً.»

وقال في بلوغ المرام : «والتحقيق أن سردها إدراج من بعض الرواة» ·

وكذا قال في شرح المشكاة ، كما نقل عنه صاحب الفتوحات الربانية ·

وقال ابن تيمية : «إن التسعة والتسعين اسما لم يرد في تعيينها حديث صحيح عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وأشهر ماعند الناس فيها حديث الترمذي الذي رواه الوليد بن مسلم ، وحفاظ أهل الحديث يقولون: هذه الزيادة مما جمعه الوليد بن مسلم عن شيوخه من أهل الحديث.»

وقال ابن الوزير : «وحسبك أن البخاري ومسلما تركا تخريجه (أي سرد الأسماء) مع رواية أوله ، واتفاقهما على ذلك يشعر بقوة العلة فيه ، ولكن الأكثرين اعتمدوا ذلك تعرضا لفضل الله العظيم في وعده من أحصاها بالجنة.»

انظر ماسبق في : المغني في الضعفاء : ج ٢ ص ٧٢٥ ، تذكرة الحفاظ : ج ١ ص ٣٠٢ - ٣٠٤ ، الأذكار : ص ١٤١ - ١٤٢ ، تفسير القرآن العظيم : ج ٣ ص ٥١٦ ، فتح الباري : ج ١١ ص ٢١٧ ، سبل السلام شرح بلوغ المرام : ج ٤ ص ١٠٨ ، مجموع الفتاوي : ج ٢٢ ، ص ٤٨٢ ، الفتوحات الربانية : ج ٣ ص ٢٢١ ، تحفة الذاكرين : ص ٥٤ ، إيثار الحق على الخلق : ص ١٦٩ ، العواصم والقواصم : ج ٧ ص ٢٠١ ومابعدها · ===

==(٢)جاء اسم السيد في آحاد السنة ، فمن ذلك ماجاء في حديث مطرف بن عبدالله أنه حدث عن أبيه ، أنه قال : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : أنت سيد قريش فقال النبي ، صلى الله عليه وسلم : «السيد الله» الحديث .
أخرجه أبوداود في سننه ، كتاب الأدب ، باب في كراهية التمادح: ج٢ص ٦٠٥، والإمام أحمد في مسنده : ج٤، ص ٢٤-٢٥، والنسائي في عمل اليوم والليلة ، ذكر اختلاف الأخبار في قول القائل سيدنا ، وسيدي : ص ٢٤٨-٢٤٩.
ورمز الإمام السيوطي لصحته ، انظر : فيض القدير : ج٤ ص ١٥٢. ومن الأحاديث ، أيضاً ، ماأخرجه الإمام أحمد في مسنده : ج١ ص٣٩٩، من حديث عبدالله بن مسعود، رضي الله عنه ، في خبر لقيا النبي ، صلى الله عليه وسلم ، الجن ، وتبليغهم الوحي والإسلام ، في خبر طويل ، جاء فيه أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ثقل بعدها ، فنام في حجر ابن مسعود ، رضي الله عنه ، فأتت ملائكة فضربت للنبي ، صلى الله عليه وسلم ، مثلا جاء فيه قولهم : «أما السيد فهو رب العالمين»وأخرج مثله الدارمي في سننه عن ربيعة الجرشي . انظر سننه : ج١ ص ١٥-١٦، ح (١١) .

(٤،٣) جاء ثبوت هذين الاسمين لله ، تعالى ، بطريق الآحاد ، أيضاً . فمن ذلك ماأخرجه الإمام أحمد في مسنده : ج٣ ص١٥٨، من حديث أنس ، رضي الله عنه، قال : كنت جالساً مع رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، في الحلقة ، ورجل قائم يصلي ، فلما ركع ، وسجد ، وتشهد، ثم دعا ، فقال : «اللهم إني أسألك بأن لك الحمد ، لاإله إلا أنت الحنان ، بديع السماوات والأرض .... فقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : أتدرون بما دعا ، قالوا : الله ورسوله أعلم . قال : والذي نفسي بيده لقد دعا الله باسمه العظيم ... » الحديث .
وهو عند ابن ماجة ، وأبي داود ، والنسائي ، وابن أبي شيبة ، والحاكم، بأسانيد مختلفة ، كلهم عن أنس ، بمثل رواية الإمام أحمد ، لكن جاء فيها «المنان» بدل «الحنان» ، وبعض هذه الأسانيد صالح قوي .
فالحديث صالح ، لاينزل عن رتبة الحسن . وهو أيضاً ، عند ابن حبان عن أنس، أيضاً ، وجاء فيه الاسمين معاً «الحنان المنان» . وقال محققه : إسناده قوي .
انظر : سنن ابن ماجة ، كتاب الدعاء ، باب اسم الله الأعظم : ج٢، ص ١٢٦٨، ح (٣٨٥٨) ، سنن أبي داود ، كتاب الصلاة ، باب الدعاء : ج١ ص ٣٧٥ ، سنن النسائي ، كتاب السهو ، باب الدعاء بعد الذكر : ج٣ ، ص ٥٢، مصنف ابن أبي شيبة : ج١ ص ٢٧٢، ح (٩٤١٠) ، المستدرك : ج١ ص ٥٠٣، صحيح ابن حبان، بتحقيق شعيب الأرنؤوط : ج٣ ص ١٧٥-١٧٦ ، ح (٨٩٣) .
ومن الأحاديث التي جاءت في ثبوت هذين الاسمين ماأخرجه الإمام أحمد في مسنده : ج٣ ص٢٣٠ ، من حديث أنس ، رضي الله عنه ، عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، قال : إن عبدا في جهنم لينادي ألف سنة ياحنان يامنان....»الحديث .

فيجيب السعد عن هذا التساؤل بعدة وجوه :

الوجه الأول : أن التنصيص على اسم العدد ربما لايكون لنفي الزيادة ، بل لغرض آخر ، كزيادة الفضيلة مثلاً ٠

الوجه الثاني : أن قوله : من أحصاها دخل الجنة ، في موقع الوصف ، كقولك للأمير عشرة غلمان يكفون مهماته ، بمعنى أن لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات ، أو أن هذا القدر من غلمانه ، كاف لمهماته من غير افتقار إلى الآخرين ٠

وهذا الجوابان مبنيان على أن أسماء الله، تعالى، تزيد على التسعة والتسعين.

أما الوجه الثالث : فهو مبني على الطعن في الرواية التي أتت بتفصيل الأسماء ، فلا هي رواية مروية في الصحيح ، ولاهي ، أيضاً ، خالية عن الاضطراب ، والتغيير ، وقد ذكر كثير من المحدثين أن في إسنادها ضعفاً ٠ لذا قال السعد : «الثالث أن الأسماء منحصرة في التسعة والتسعين ، والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح ، ولاخالية من الاضطراب ، والتغيير ... وعلى هذا يظهر معنى قوله عليه السلام : «إن الله وتر يحب الوتر»(١) أي جعل الأسماء التى سمى بها نفسه تسعة وتسعين ، ولم يكملها مائة ، لأنه وتر يحب الوتر.»(٢)

وههنا مسألة أخرى يثيرها السعد ، وهي موقع اسم الله الأعظم من الأسماء التسعة والتسعين ، هل هو فيها ، أو خارجا عنها ٠ وفي كلا الحالتين ربما يرد إشكال ، لأنه إن كان خارجا عنها ، فكيف يختص ماسواه بهذا الشرف ٠ وإن كان داخلاً فيها ، فكيف يصح أنه مما يختص لمعرفته نبي أو وليّ٠

---

(١) جاء في بعض طرق الحديث بعد قول النبي : «مائة إلا واحدة» قوله : «وهو وتر يحب الوتر» انظر : صحيح البخاري : كتاب التوحيد : ج ٤ ص ٢٧٦ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧٢ - ١٧٣ ٠

يجيب السعد على هذا التساؤل ، بأنه يحتمل أن يكون الاسم الأعظم خارجاً ، وأن يكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها بالاضافة إلى ماعداه، أو أن يكون داخلاً فيها مبهماً ، لايعرفه إلا الخاصة كالأنبياء والأولياء(١)٠

ونختم هذا المبحث بمسألة أخيرة ، وهي ماهو المعنى المراد من الاحصاء، لأسماء الله تعالى التسعة والتسعين ، عند السعد ٠

ذكر السعد ثلاثة آراء ، أحدها: أن المراد بإحصائها الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة ، وجمعها وحفظها ٠الثاني: التأمل في معانيها ٠ الثالث وهو الذي قال عنه السعد إنه هو المشهور : عَدُّها ، والتلفظ بها(٢)٠ ويبدو أن هذا اختيار السعد ، لوصفه بالشهرة ٠

---

(١) المقاصد : ج ٢ ص ١٧٢ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧٢ - ١٧٣ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧٣ ٠

المبحث الثاني : النقد :

أولاً : نقد المسألة الأولى :

تحقيق النسبة بين الاسم والمسمى والتسمية :

هذه المسألة من المسائل التي طال فيها الجدال والخلاف بين علماء الأمة من متكلمين ومفسرين ومحدثين وغيرهم ، وهي في الحقيقة لاتستحق كل هذا الاهتمام والتعصب ، إذ الخلاف فيه كما سيظهر ، ليس حول محور النزاع بين أصحاب المقالات والمذاهب، بل يكاد يكون حول تحكمات ومصطلحات خاصة ، ولا مشاحة في الاصطلاح ، أما إذا حرر موضع النزاع ، فسترى اتفاق المذاهب في الرأي ، وأن الخلاف فيها أشبه مايكون بالخلاف اللفظي ٠

وقد قال الغزالي إنها مسألة ، لقلة جدواها ، لاتستحق الإطناب فيها(١) ، وأنها بالفعل ، كما قال : طويلة الذيل قليلة النيل(٢) ، وقد وصف الرازي البحث في هذه المسألة بأنها من الفضول(٣)٠

لقد اصاب السعد ، رحمه الله تعالى ، حينما قال بتغاير هذه الأمور الثلاثة ، وادعى الضرورة فيه ، ولعل أول أشعري قال بهذا التغاير الامام الغزالي كما سيأتي ، وجرى عليه من بعده الرازي وأكثر متأخري الأشاعرة ، ومنهم السعد ٠

وقد ذكر ثلاثة مذاهب في هذه المسألة :

المذهب الأول :

القائل بأن الاسم عين المسمى ، والتسمية غيرهما ، وقد نسبه السعد إلى بعض الأصحـــــاب ، وهو يعني بهم الأشاعرة ، فقد قال به من الأشاعرة ،

---

(١) المقصد الأسني : ص ٣٩ ٠

(٢) المرجع السابق : ص ٣١ ٠

(٣) نهاية العقول : ورقة ٢٠٥/أ ٠

أبو بكر الباقلاني(١) والبغدادي(٢) ، وابن فورك(٣) ، وإمام الحرمين الجويني(٤)٠

ومن اللغويين والمحدثين والمفسرين جمع ، منهم : أبو عبيد القاسم بن سلام(٥) ، والبغوي(٦) ، وأبو القاسم القشيري(٧) ، واللالكائي(٨) وهو أحد قولي أبي الحسن الأشعري ، ذكره في تفسير القرآن له ، كما حكاه عنه البغدادي(٩) ، وقد رجحه البيهقي في أحد قوليه(١٠) وهو قول كثير من المنتسبين إلى السنة(١١)٠

وهذا الرأي وإن عزاه السعد إلى بعض الأصحاب ، إلا أنه رأي جمهور الأشاعرة(١٢) ، فليس هو رأيا للأقلية ، كما يفهم من عبارته.

وهؤلاء القائلون بأن الاسم عين المسمى لايريدون من الاسم اللفظ المركب من حروف الهجاء ليكون عين المسمى ، فإن هذا ، كما قال الإيجي ، لايشك عاقل في أنه ليس محـــــل النزاع(١٣)٠ وكما ذكر ذلك السعد ، أيضا ، إذ لو كان لفظ الاسم

---

(١) انظر رأيه في: تمهيد الأوائل: ص٢٥٨ ومابعدها، الانصاف : ص ٦٠-٦١.
(٢) انظر رأيه في : أصول الدين : ص ١١٤ - ١١٥ ٠
(٣) أنظر رأيه في : مجموع الفتاوي : ج ٦ ص ١٨٩ - ١٩٠٠
(٤) انظر رأيه في : الإرشاد : ص ١٤١ ٠
(٥) انظر نسبة هذا الرأي إليه في : مجموع الفتاوي : ج ٦ ص ١٩٠ ٠
(٦) انظر رأيه في : شرح السنة : ج ٥ ص ٢٩ ، تفسيره المسمى بمعالم التنزيل : ج ١ ص ١٧ ٠
(٧) انظر رأيه في : شرح صحيح مسلم للنووي : ج ١٧ ص ٥ ، طرح التثريب : ج ٧ ص ١٥١ ، شرح أسماء الله الحسنى له : ص ٢٠ ٠
(٨) انظر رأيه في : شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: ج ٢ص٢٠٤ ومابعدها ٠
(٩) أصول الدين : ص ١١٥ ، وانظر : مجموع الفتاوي : ج ٦ ص ١٨٨ ٠
(١٠) ذكره في الجامع لشعب الايمان ، نقلا عن كتاب البيهقي وموقفه من الالهيات : ص ١٣٤ ٠
(١١) مجموع الفتاوي : ج ٦ ص ١٨٧ ، مقالات الاسلاميين : ص ١٧٢ ٠
(١٢) انظر : أصول الدين : ص ١١٤ ، حيث نسبه إلى أكثر الأصحاب ، وكذا : لوامع البينات : ص ١٨ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٩٦ ٠
(١٣) المواقف : ص ٣٣٣ ، وانظر : مجموع الفتاوي : ج ٦ ص ١٨٨ ٠

عين المسمى لكان من تلفظ باسم «النار» احترق لسانه ، ومن تلفظ باسم «الماء» ابتل لسانه ، وهذا لايقول به عاقل · بل مرادهم بالاسم مدلوله · فكان مصطلحا خاصاً بهم ، حيث جعلوا الاسم هو المدلول ، واللفظ الدال عليه تسمية · وسيأتي بيان خطأ هذا التقسيم منهم ·

يدل على مرادهم هذا مانص عليه الجويني ، بقوله : «التسمية ترجع عند أهل الحق إلى لفظ المُسَمِّي الدال على الاسم ، والاسم لايرجع إلى لفظه بل هو مدلول التسمية ، فإذا قال القائل : زيد ، كان قوله تسمية ، وكان المفهوم منه اسما ، والاسم هو المسمى في هذه الحالة ، والوصف والصفة بمثابة التسمية والاسم ؛ فالوصف قول الواصف ، والصفة مدلول الوصف»(١)·

فبان بهذا أن مرادهم بالاسم مدلوله الذي هو عين الشيء الذي وضع له ذلك اللفظ الدال عليه · فالخالق ، والعالم ، والرازق ... ، الفاظها تسميات ومدلولاتها أسماء ، ولاشك أن مدلول الخالق ، الذات مع ملاحظة معنى الخلق ، ومدلول العالم ، الذات مع ملاحظة صفة العلم ، وكذا القول في بقية الأسماء ، فظهر - على قولهم - أن الأسماء هي المسميات مع ملاحظة المعاني الاشتقاقية ، إن كانت الأسماء مشتقة ·

أما خطأ هذا التقسيم فظاهر ، بَيَّن ذلك السعد ، بأن تغاير الاسم والمسمى والتسمية أمر ضروري · لأن حقيقة الاسم ليس هو مدلول اللفظ ، بل هو في الحقيقة اللفظ الدال والموضوع للمعنى ، أما حقيقة المسمى فهو المعنى الذي وضع الاسم له ، فهو المدلول ، والدال لايكون عين المدلول ، بل هما متغايران ·

أما دعوى أن اللفظ الموضوع للمعنى هو التسمية ، فهو أمر غير معهود عند العلماء ، ولافي اللغة ، لأن التسمية وضع الاسم للشيء ، أو ذكر

---

(١) الإرشاد : ص ١٤١ ·

الشيء باسمه · فهو لفظ مشترك بين وضع الاسم وبين ذكر الاسم ، وإن كان الأشبه أنه أحق بالوضع منه بالذكر ، كما قال الغزالي(١)·

ومثال تباين الاسم والمسمى والتسمية تباين الحركة والتحريك والمحرك والمحرك ، فهي أسامٍ متباينة تدل على معان مختلفة(٢)·

قال ابن القيم : «إن الاسم في أصل الوضع ليس هو المسمى ، ولهذا تقول سميت هذا الشخص بهذا الاسم ، كما تقول حليته بهذه الحلية ، والحلية غير المحلي ، فكذلك الاسم غير المسمى ..... وما قال نحوي قط ولا عربي أن الاسم هو المسمى ..... والتسمية عبارة عن فعل المسمي ووضعه الاسم للمسمى ، كما أن التحلية عبارة عن فعل المحلي ، ووضعه الحلية على المحلى ، فهنا ثلاث حقائق اسم ومسمى تسمية ، كحلية ومحلى وتحلية ، وعلامة ومعلم وتعليم ، ولاسبيل إلى جعل لفظين منها مترادفين على معنى واحد لتباين حقائقها.»(٣)·

وأما دعوى الباقلاني بأن أهل اللغة الذين هم العمدة قد صرحوا بأن الاسم هو المسمى نفسه ، وأنه قول أبي عبيدة(٤) ، وغيره من أهل اللغة ، وانشد فيه أبو عبيدة قول لبيد : «إلى الحول ثم اسم السلام عليكما»(٥) ، فكلام غير مسلم اطلاقا ، أما بيت لبيد فقد مر الكلام عليه في مناقشة السعد للدليل النقلي الأول من أدلة هذا الفريق ، فقد استدل بهذا البيت على ورود زيادة لفظ «الاسم» في اللغة ، وأنه يأتي صلة لاغراض بلاغية ، فهو حجة عليهم لا لهم ·

---

(١) المقصد الأسني : ص ٢٧-٢٨، وانظر : مجموع الفتاوي : ج ٦ ص ١٩١-١٩٢ ·

(٢) المرجع السابق : ص ٢٨ ·

(٣) بدائع الفوائد : ج ١ ص ١٦ - ١٧ ·

(٤) هو معمر بن المثنى ت (٢١٠هـ) ، انظر كلامه في : مجاز القرآن : ج ١ ص ١٦ حيث قال : («بسم الله» إنما هو بالله ، لأن اسم الشيء هو الشيء بعينه ، قال لبيد إلى الحول ....) أهـ ·

(٥) تمهيد الأوائل : ص ٢٥٨ ·

وأما نسبة هذا الرأي إلى أبي عبيدة فهو أيضاً غير مسلم ، فقد نقل القرطبي عنه خلاف هذا التفسير لـ «بسم الله» ، حيث قال القرطبي : «ذهب أبو عبيدة معمر بن المثنى إلى أن «اسم» صلة زائدة، واستشهد بقول لبيد»(١) على أنه على فرض صحة النقل عن أبي عبيدة ، وثبوت هذا الكلام عنه ، فليس رأيه بصواب في المسألة ، فقد خطأه المبرد(٢)٠

وأما دعواه بأنه قول أهل اللغة ، فجوابه أن الاسم لفظ يأتي حقيقة بمعنى اللفظ الدال ، فيكون غير المسمى ، ويأتي أحياناً بمعنى المسمى على سبيل المجاز فيكون عين المسمى ، كما سيأتي .

: والسعد لم يذكر الدافع الذي دفع جمهور الأشاعرة إلى هذا القول ، وإن كان قد أشار إليه أشارة ضمنية ، عندما أتى بأدلتهم عليه ، وهو الدليل العقلي الأول ، كما سيأتي نقاشه ٠

وهم قد قالوا به لأجل اثبات أن للباري تعالى وعز هذه الأسماء أزلاً، لأن الأسماء إذا كانت عين المسمى ، والمسمى ثابت أزلاً ، كانت له هذه الأسماء أزلا ، بخلاف ما لو كان الاسم غير المسمى ، وعين التسمية ، كما يذهب إليه المعتزلة ، كما سيأتي ذكره ، فإنه يلزم منه خلو الباري أزلا عن هذه الأسماء ومشتقاتها ٠ فهم بذا أرادوا دفع بدعة المعتزلة ٠

قال الجويني : «ذهبت المعتزلة الى التسوية بين الاسم والتسمية ، والوصف والصفة ، والتزموا على ذلك بدعة شنعاء ، فقالوا : لم تكن للباري في الأزل صفة ولا اسم ، فإن الاسم والصفة أقوال المسمين والواصفين ، ولم يكن في الأزل قول عندهم.»(٣)٠

---

(١) تفسير القرطبي : ج ١ ص ٩٨ - ٩٩ ، وكذا حكاه عنه ابن السيد البطليوسي ، انظر : خزانة الأدب : ج٤ ص ٣٣٨، وابن جني في الخصائص : ج٣ ص ٣١-٣٢٠

(٢) قال محمد بن زيد الواسطي : كنت في مجلس المبرد ، فجرى ذكر قول أبي عبيد بن سلام محتجا لمذهبه في أن الاسم هو المسمى بقول لبيد ، وهو مذهب أبي عبيدة ، «إلى الحول» البيت .... قال المبرد : غلط أبو عبيد ، وأخطأ أبو عبيدة ....» اهـ
منتخب المقتبس: ٥٩/أ، نقلاً عن هامش المحقق لكتاب مجاز القرآن: ج١ ص ١٦

(٣) الارشاد : ص ١٤١ ٠

وقال الغزالي : «إنما اضطر القائلين بأن الاسم هو المسمى إلى القول به ؛ الحذر من أن يقولوا : الاسم هو اللفظ الدال بالاصطلاح ، فيلزمهم القول بأن الله عز وجل لم يكن له اسم في الأزل ، إذ لم يكن لفظ ولا لافظ ، فإن اللفظ حادث.»(١)

وسيأتي نقاش كلامهم هذا عند التعرض لنقد السعد لأدلة هذا الفريق٠

نقاش أدلة هذا الفريق ونقد السعد له :

استدل هذا الفريق بأدلة متعددة ، أتى السعد على ذكر بعضها ، فمنها الدليل العقلي المشهور بأنه لو كانت الأسماء غير الذات ، أو المسمى ، لكانت حادثة ، فلم يكن الباري تعالى في الأزل إلها ، عالما ، قادرا(٢) ....

وهذا الدليل فيه مغالطة بينة ، لأن اللفظ الدال ، الموضوع للمسمى لايكسب المسمى صفة وحقيقة ليست هي متصفة بها ، بل لن يكون لهذا المسمى من هذا الشيء الدال إلا الاسم ٠ لذا بين السعد ذلك معترضا على هذا الدليل بأن الثابت في الأزل معنى الإلهية، ومعنى العلم، ومعنى القدرة ، ولايلزم من انتفاء الاسم - أي اللفظ الموضوع لهذا المعنى - انتفاء ذلك المعنى، فليست الاسماء في الحقيقة إلا كاشفة عن حقيقة هذه المعاني المتباينة القائمة في الذات الواحدة ٠ سواء وجدت الألفاظ التي تدل عليها أم لم توجد ٠

وبهذا الرد اعترض الغزالي على هذا الدليل حيث قال : «هذه ضرورة ضعيفة يهون دفعها ، إذ يقال : معاني الأسماء كانت ثابتة في الأزل ، ولم تكن الأسماء ، لأن الأسماء عربية وعجمية ، وكلها حادثة.»(٣)

وتبعه بمثل هذا الجواب الامام الرزي(٤)٠

---

(١) المقصد الأسني : ص ٣٥ - ٣٦ ، وانظر : أصول الدين : ص ١١٥ ، رد الامام الدارمي : ص ٧، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: ج٢ ص٢٠٦ ومابعدها
(٢) معناه عند الجويني ، انظر : الارشاد : ص ١٤١ ، والباقلاني ، انظر : التمهيد: ص ٢٥١ ٠ المقصد الأسني : ص ٣٦ ٠
(٣) المقصد الأسنى : ص ٣٦.
(٤) انظر : لوامع البينات : ص ٢١، ص ٢٦.

على أن ههنا دقيقة تظهر من ثنايا هذا الدليل ، لأن المستدلين بهذا الدليل يرون حدوث الألفاظ الدالة ، كما يذهب إليه غيرهم ، لكنهم يريدون بالأسماء المسميات ، التي هي المعاني · لا الألفاظ الدالة عليها ، وهي ثابتة له أزلا ، فإذا كان الأمر كذلك ، كان هذا الدليل والاعتراض عليه لاقيمة له ، لأنه يدور حول الأسماء من حيث كونها دوال وألفاظ ، لامن حيث كونها معاني ومدلولات ، الأمر الذي لاخلاف فيه ، لأنه ، كما مر ، ليس المراد من الاسم عندهم لفظه، بل مدلوله، ولاخلاف في أنه ثابت عندهم أزلا ، بخلاف اللفظ · الذي أطلقوا عليه التسمية ·

ثم ههنا دقيقة أخرى تنقض هذا الدليل ، ذلك أن الأشاعرة يذهبون إلى حدوث صفات الأفعال ، كالخلق ، والرزق ، والإحياء ، والإماته ، .... الخ ، لأنها متعلقات القدرة حال التعلق التنجيزي ، وهو حادث. إذ لو كانت قديمة للزم قدم المفعول ، وقيام الحوادث بذاته · وكلاهما محال عندهما ، فكذا يقال بالاسم المشتق من هذه الصفات ، كالخالق والرازق ، والمحيي ، والمميت ، فهذا ينقض أصلهم بأن الاسم ذات المسمى ، وهو أزلي ، لأن مسماه أزلي ، حتى على الرأي القائل بأن المراد من الأسماء مدلولاتها لا ألفاظها ، لأن معنى الخلق ، والرزق ، والإحياء ، والإماته ، ..... ، ليست أزلية عندهم بالفعل ، بل بالقوة ·

كما ذكر الغزالي(١) ، بأن الحق تعالى ، متصف بصفات الأفعال بالقوة أزلا ، وبالفعل فيما لايزال ، فكان هذا اذعان منهم بثبوت معاني هذه الأسماء أزلا ، لاثبوت ذوات الأسماء ، التي هي الألفاظ الدوال ، أزلا ، لأن هذه الأسماء ، بهذا الاعتبار حادثة ، أو أن يقال: إنه سبحانه وتعالى يسمى خالقاً أزلا بالقوة ، وأما أن يقال إنه خالق بالفعل أزلا ، فهو محال ، بل بالفعل فيما لايزال ·

---

(١) المقصد الأسنى : ص ٣٦ - ٣٧ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ١٠١ ·

على أنه من الممكن أن يقال إن الاسماء - اي الألفاظ والدوال - أزلية،أن هذه الأسماء ، التي هي له سبحانه وتعالى ، والتي سيلهمها عباده ويخلقها في أذهانهم وألسنتهم ، معلومة عنده(١) ، وعلمه ، سبحانه ، قديم ، فلذا صح أن يقال : إن هذه الأسماء أزلية ، بمعنى أزليتها في علم الله تعالى.

أما الدليل العقلي الثاني وهو أن الاسم مسمى بالاسم ، دون الفعل أو الحرف فيكون الاسم والمسمى واحد ، فهو دليل الرازي ، كما مر ، وفيه مغالطة ظاهرة كشف عنها السعد بالتفريق بين لفظ «الاسم» الأول ، ولفظ «الاسم» الثاني ، فالأول دال وموضوع ، والثاني مدلول ، وموضوع له ، بل هو فرد من أفراد المدلول ، الموضوع له ، فحصل التغاير بينهما ، وإن اجتمعا في عدد الحروف واللفظ ٠

وفي الحقيقة ليس هناك من مثال آخر يكون فيه الاسم هو المسمى إلا في هذا المثال ٠ وقد استشكله الرازي نفسه ، بقوله : إلا أن فيه إشكالا، وهو أن اسم الشيء مضاف إلى الشيء وإضافة الشيء إلى نفسه محال ، فامتنع كون الشيء الواحد اسما لنفسه(٢)٠ وإنما امتنع اضافة الشيء إلى نفسه في هذا المثال ، لتغاير الموضوع والمحمول ، فالأول دال والآخر مدلول ، والأول أخص خصوصاً مطلقاً ، والآخر أعم عموماً مطلقاً لاندراج الموضوع ضمن المحمول ، وكونه فرداً من أفراده، لأجل ذلك تغايرا ، كما نبه عليه السعد ٠

أما الدليل الثالث ، فهو في الحقيقة دليل متهافت ، وقد أجاد السعد رده(٣) ، لأن قول القائل محمد رسول الله ، ليس اثبات الرسالة للفظ محمد، بل للمدلول، وهي ذات النبي، صلى الله عليه وسلم ، التي لايمكن اثبات حكم الرسالة له إلا بذكر اللفظ الدال على ذاته، وهو «محمد» صلى الله عليه وسلم.

---

(١) المقصد الأسني : ص ٣٦ ٠

(٢) لوامع البينات : ص ١٨ - ١٩ ، التفسير الكبير : ج ١ ص ١١٦ ٠

(٣) وانظر رد الرازي في لوامع البينات : ص ٢٦ ، فعنه أخذ السعد الدليل وجوابه ٠

فالاسم ، كما قال السعد ، دال على المسمى ، وإن لم يكن نفس المسمى٠

على أن هذا الدليل ينعكس عليهم ، لأنهم ، كما مر ، يريدون بالاسم المسمى، لا اللفظ ، فالقائل : «محمد رسول الله» ، قد نطق بلفظ «محمد» وهذا اللفظ ليس هو المراد بإثبات الرسالة له ، لأنهم يقولون إنه التسمية ، بل المراد عندهم من اسم «محمد» مدلوله الذي هو ذات النبي، صلى الله عليه وسلم ، فصح أن اللفظ غير مراد بإثبات الرسالة له ، وإلا لما كان معتقده مؤمنا برسالة محمد ، بل المراد المعنى ، فصح تغاير الاسم والمسمى ٠

وبهذا يظهر أن هذا الدليل وجوابه جارٍ في «الاسم» من حيث كونه لفظاً ودالاً، لامن حيث كونه مدلولا ، وبان، بعد انعكاس الدليل، أن الخلاف في لفظ الاسم، لافي مدلوله ، كما ادعوا ٠

أما أدلتهم النقلية فقد ذكر السعد بعضها ، وأجاد الرد عليها ، وهو في ما أتى به من أدلة وأجوبة يستقي ممن سبقه كالغزالي، والرازي، والسمرقندي، وغيرهم ٠ وسيلاحظ أن أدلة أصحاب هذا الرأي تصلح لأن تنعكس عليهم ، فتكون دليلا على مغايرة الاسم للمسمى ، كما سيظهر ٠

فدليلهم الأول، وهو قوله تعالى : ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾(١)، وجوابه عليه، ذكره كل من الغزالي(٢) ، والرازي(٣) ، والسمرقندي(٤) ٠ ومثلها في الاستدلال، عندهم، قوله، تعالى : ﴿تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام﴾(٥) وغيرها من الآيات التي تشبهها ٠

---

(١) سورة الأعلى ، الآية ١ ، وقد استدل بهذه الآية الباقلاني ، انظر : التمهيد : ص ٢٦٠ ، البغدادي ، انظر : أصول الدين : ص ١١٥ ٠ الامام الجويني ، انظر : الارشاد : ص ١٤٢ ٠

(٢) المقصد الأسنى : ص ٣٨ ٠

(٣) لوامع البينات : ص ٢٣ - ٢٥ ، التفسير الكبير : ج ١ ص ١١٧ ، ج ٣٢ ص ١٣٧ - ١٣٨ ٠

(٤) الصحائف الإلهية : ص ٣٩٦ ٠

(٥) سورة الرحمن ، الآية ٧٨ ٠

والحق أنه لادلالة في هذا الدليل على دعواهم ، لأن المقصود من الآية ، إما تنزيه الاسم حقيقة ، بأن ينزه عن أن يُسَمَّى به غير الله تعالى ، أو عن أن يفسر بما لايليق ، أو عن أن يذكر على غير وجه التعظيم .... أو أن يكون المراد تنزيه الذات العلية ، وجيئ بلفظ الاسم كناية عن الذات ، للاشعار بمزيد العظمة والاجلال ٠

أو أن لفظ الاسم صلة زائدة(١) ، كما جاء في قول لبيد «ثم اسم السلام عليكما.» كل هذا ذكره السعد ، وكله محتمل ، يدفع قول من استدل بهذا الدليل على كون الاسم عين المسمى ٠

أو أن يكون المراد تأديب الله تعالى عباده ليبلغوا في تعظيمه النهاية ، بأن يقرنوا التعظيم باسمه ، وهذا كما نقول - وقد ذكرنا الرسول - عليه السلام، أو صلى الله عليه وسلم ، فيكون ذلك أبلغ في تعظيمه(٢)٠

أي نقول مثلا : الله ، جل جلاله ، سبحانه وتعالى ، .... وغيرها من ألفاظ التعظيم التي من الأدب والإجلال والتعظيم والتقديس لذات الله تعالى ، أن يقرنها المتلفظ بأسماء الله تعالى ، بها ٠

وربما استدل القائلون بأن الاسم هو المسمى بهذا الدليل من وجه آخر ، ذلك أن النبي ، صلى الله عليه وسلم، قال : لما نزلت الآية ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ : «اجعلوها في سجودكم»(٣) ، ومعلوم أن المشروع قوله في السجـــود

(١) انظر المعاني السابقة للآية في كتب التفسير ، مثل : تفسير الطبري : ج ٣٠ ص ١٥١-١٥٢ ، زاد المسير : ج ٩ ص ٨٧ ، تفسير أبي السعود ج ٩ ص ١٤٣ ، تفسير القرطبي : ج ٢٠ ص ١٣-١٤ ، التفسير الكبير للرازي : ج ٣٢ ص ١٣٦-١٣٧ ، لوامع البينات : ص ٢٣ - ٢٥ ٠

(٢) متشابه القرآن : القسم الثاني : ص ٦٨٧ ، تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ٨ ، ص ٤٥٩ ٠

(٣) الحديث من رواية عقبة بن عامر الجهني ، أخرجه الامام أحمد ، وأبو داود، وابن ماجه، والدارمي، وغيرهم، انظر : المسند ج ٤ ص ١٥٥، سنن أبي داود: ج ١ ص ٢٢١-٢٢٢، سنن ابن ماجه : ج ١ ص ٢٨٧، سنن الدارمي : ج ١ ص ٢٤١ ٠ وانظر : الدر المنثور : ج ٨ ص ٤٨١، تفسير ابن كثير : ج ٨ ص ٤٠٠ - ٤٠١

«سبحان ربي الأعلى» ، وليس «سبحان اسم ربي الأعلى» ، كما روي ذلك عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أيضا ، فقد قال ابن عباس : إن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، كان إذا قرأ ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ ، قال : سبحان ربي الأعلى(١) ، قال القرطبي : «وهذا كله يدل على أن الاسم هو المسمى»(٢) . وسيأتي نقاش هذا الدليل في الفقرة الآتية .

وهذا الدليل ، اي الاستدلال بالآية المذكورة على أن الاسم هو المسمى ، كذلك يستدل بها على نقيض هذه الدعوى ، إذ هي تصلح للاستدلال بها على أن الاسم غير المسمى . ووجه الاستدلال أن قوله تعالى : «بسم الله» و«سبح اسم ربك» ، و«تبارك اسم ربك» يقتضي إضافة الاسم إلى الله تعالى ، وإضافة الشيء إلى نفسه محال ، فلابد من المغايرة بينهما(٣) ، وقد نبه إلى ذلك السعد ، بقوله : «حيث اضيف الاسم إلى الرب» أي تقتضي الإضافة المغايرة ، وقد سبقه إليه الرازي .

وقال ابن القيم : «هذه الحجة عليهم في الحقيقة ، لأن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، امتثل هذا الأمر ، وقال : سبحان ربي الأعلى ، سبحان ربي العظيم(٤) ولو كان الأمر كما زعموا لقال : سبحان اسم ربي الاعلى ، سبحان اسم ربي العظيم ، ثم إن الأمة كلهم لايجوز أحد منهم أن يقول عبدت اسم ربي ، ولاسجدت لاسم ربي .... وهذا يدل على أن الأشياء متعلقة بالمسمى ، لا بالاسم»(٥)

---

(١) أخرجه الامام أحمد ، وأبو داود ، والبيهقي ، والدارمي ، وغيرهم ، انظر : المسند: ج ١ ص ٢٣٢ ، سنن أبي داود : ج ١ ص ٢٢٢ ، سنن البيهقي : ج ٢ ص ٣١٠ ، سنن الدارمي : ج ١ ص ٢٤١ ، ٢٤٢ .وانظر : الدر المنثور : ج٨ ص ٤٨٢، تفسير ابن كثير : ج٨ ص ٤٠٠ -٤٠١.

(٢) تفسير القرطبي : ج ٢ ص ١٤ .

(٣) انظر التفسير الكبير : ج ١ ص ١١٧ .

(٤) أي بعد نزول قوله تعالى : ﴿فسبح باسم ربك العظيم﴾ سورة الواقعة الآية ٩٦ .

(٥) بدائع الفوائد : ج ١ ص ١٨ .

فدل هذا أن هذا الدليل يصلح للاستدلال به لكلا الفريقين ، وماذاك إلا لأن خلافهم ، في الحقيقة ، في الألفاظ والمباني ، دون المدلولات والمعاني ، كما سيظهر إن شاء الله تعالى ·

أما دليلهم النقلي الثاني ، وهو قوله تعالى : ﴿ماتعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾(١) ، فقد استدل بها معظم الأشاعرة ، الذاهبين هذا المذهب(٢) · وقد أجاب عنه كل من الغزالي(٣) ، والرازي(٤)، والسمرقندي(٥) ، وغيرهم(٦)·

وجواب السعد حسن ، وهو جواب الغزالي والرازي ، لأن الله تعالى يريد أن يبين أن هؤلاء المشركين ماعبدوا شيئاً أو أشياء متصفة بمعنى الألوهية في الحقيقة ، بل عبدوا أشياء فقط تسمت باسم الألوهية ، دون معناه ، فيقال لذلك أن حظهم من العبادة هو عبادة الاسم فقط ·

قال ابن تيمية : «المراد أنهم سموها آلهة ، واعتقدوا ثبوت الإلهية فيها، وليس فيها شيء من الإلهية ، فإذا عبدوها معتقدين إلهيتها ، مسمين لها آلهة ، لم يكونوا قد عبدوا إلا أسماء ابتدعوها هم.»(٧)

قال ابن القيم : «وهذا كمن سمى قشور البصل لحما وأكلها ، فيقال : ما أكلت من اللحم إلا اسمه لا مسماه ، وكمن سمى التراب خبزا وأكله ، يقال : ما أكلت إلا اسم الخبز.»(٨)·

---

(١) سورة يوسف ، الآية ٤٠ ·

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٢٦٠ ، اصول الدين : ص ١١٥ ، الارشاد : ص ١٤٢ ، الاعتقاد : ص ٧٣ ·

(٣) انظر : المقصد الأسنى : ص ٣٧ - ٣٨ ·

(٤) انظر : لوامع البينات : ص ٢١ ، ص ٢٥ ·

(٥) الصحائف الإلهية : ص ٣٩٦ ·

(٦) ابن تيمية ، مجموع الفتاوي : ج ٦ ص ١٩١ ، ص ١٩٤ ، ابن القيم : بدائع الفوائد : ج ١ ص ١٩ - ٢٠ · الفصل : ج ٥ ص ٢٨ - ٢٩ ·

(٧) مجموع الفتاوى : ج٦ ص ١٩٤.

(٨) بدائع الفوائد : ج١ ص ١٩ - ٢٠.

وقد أجاب ابن حزم بجواب قريب من جواب السعد ، بل هو جواب ألطف وأقرب ، حيث قال : «إن أولئك الكفار إنما كانوا يعبدون أوثانا من حجارة ، أو بعض المعادن ، أو من خشب ، وبيقين ندري أنهم قبل أن يسموا تلك الأوثان من الحجارة ومن المعادن ومن الخشب باسم اللات والعزى ، ومناة وهبل ، وود، وسواع ، ويغوث ، ويعوق ، ونسرا ، ويعل ، قد كانت ذواتها بلا شك موجودات قائمة ، وهم لايعبدونهـــا ، ولاتستحق عندهم عبادة ، فلما أوقعـــوا عليها هذه الأسماء عبدوها حينئذٍ ، فصح يقينا أنهم لم يقصدوا بالعبادة إلا الأسماء ، كما قال الله تعالى، لا الذوات المسميات ، فعادت الآية حجة عليهم وبرهان على أن الاسم غير المسمى بلا شك»(١)٠ بمعنى أنه إنما توجهت عبادتهم لهذه المعادن والأخشاب بعد اطلاق الأسماء ، فهو عبادة للأسماء فقط٠

ويمكن أن يجاب عن هذه الآية من وجه آخر ، بتقدير مضاف محذوف، تقديره : ماتعبدون من دونه إلا أصحاب أسماء ، يدل على ذلك قوله، تعالى، بعده ، متصلا به: «سميتوها أنتم وآباؤكم» ، إذ لو كانت الأسماء هي المسميات ، لكان المشركون خالقين ومحدثين للمسميات ، وهو باطل قطعا ، إذ كان عملهم هو احداث التسميات فقط ، فدل هذا على مغايرة الاسم للمسمى ، ايضا(٢)٠

وقد عكس السعد عليهم الدليل(٣) ، مما يدل على أن هذا الدليل يصلح للفريقين للاستدلال به ، وذلك مما يقطع بأن هذا الخلاف الشديد إنما هو حول مواضعات وألفاظ من كلا الفريقين ، لاتوجب هذا الخصام ٠

---

(١) الفصل : ج ٥ ص ٢٩ ٠

(٢) انظر في هذا : الفصل : ج ٥ ص ٢٨ - ٢٩ ، المقصد الأسنى : ص ٣٧ - ٣٨، لوامع البينات : ص ٢٥ ٠

(٣) وقد سبقه الرازي ، انظر لوامع البينات : ص ٢٥ ، وقبله الغزالي في المقصد الأسنى : ص ٣٧ ، الفصل : ج ٥ ص ٢٩ ٠

والدليل الثالث ، وهو قوله تعالى : ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾(١) ، أيضا دلالته على مرادهم ضعيفة. وقد استدل به بعض الأشاعرة(٢) ، مع أنه حجة عليهم ، كسابقيه. وجواب السعد ، في متابعته للزمخشري ، جواب جيد ، أي بتقدير مضاف إليه محذوف تقديره «أسماء المسميات» · ولاحاجة إلى القول بأن «أل» في «الاسماء» عوض عن المضاف إليه المحذوف ، إذ للمعارض دفعه، بعدم صحته لغة ، على الرغم من وقوع الخلاف فيه · فتقدير المضاف إليه المحذوف حاصل دون اللجوء إلى دعوى العوض عنه بـ«أل» التعريف · لأن المقصود بـ«أل» في الآية ، «أل» العهدية قطعاً ، فتنصرف الأسماء ، إلى أسماء حقائق معهودة عند المخاطب ، وهو آدم ، عليه السلام · كما يقال مثلا : حضر العبيد ، والمقصود عبيد زيد مثلا ، فإن المضاف إليه المحذوف ، معلوم لدى المخاطب من سياق الكلام ، عند مداولة الحديث بشأن عبيده · لذا نسب ابن عطية إلى جمهور الأمة أن الله تعالى علم آدم التسميات(٣)· أي الالفاظ الدالة على الحقائق ، فتكون قطعا غير المسمى ·

وقال القرطبي : «قوله تعالى : ﴿الأسماء كلها﴾ ، الأسماء ، هنا بمعنى العبارات ، فإن الاسم قد يطلق ويراد به المسمى ، كقولك : زيد قائم ، والأسد شجاع ، وقد يراد به التسمية ذاتها ، كقولك : أسد ثلاثة أحرف ، ففي الأول يقال : الاسم هو المسمى ، بمعنى يراد به المسمى ، وفي الثاني لايراد به المسمى ؛ وقد يجري «اسم» في اللغة مجرى ذات العبارة ، وهو الأكثر من استعمالها ومنه قوله تعالى : ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ على أشهر التأويلات.»(٤)

---

(١) سورة البقرة ، الآية : ٣١ ·

(٢) قال ابن المنير : «إن الضمير فيه (أي في قوله «عرضهم على الملائكة») عائد الى المسميات اتفاقا ، ولم يجر إلا ذكر الأسماء ، فدل على أنها المسميات.»
الانصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ، بذيل الكشاف : ج ١ ص ٢٧٢ ·

(٣) المحرر الوجيز : ج ١ ص ٢٣٤ ·

(٤) تفسير القرطبي : ج ١ ص ٢٨١ - ٢٨٢ ·

فقد بان أن المراد «بالأسماء» العبارات الدالة على الحقائق ، فيكون تعليم الله تعالى لآدم ، هو تعليمه الألفاظ التي تستحقها الحقائق والمعاني التي عرضها عليه ، أيضا ، والتي عرضها ، بعد ذلك على الملائكة ، فلم تعرف أسماءها الدالة عليها ٠

قال ابن عطية : «الذي يظهر أن الله تعالى علم آدم الأسماء ، وعرض مع ذلك عليه الأجناس أشخاصاً ، ثم عرض تلك على الملائكة ، وسألهم عن تسمياتها(١) ، التي قد تعلمها آدم ٠ ثم إن آدم قال لهم : هذا اسمه كذا ، وهذا اسمه كذا.»(٢) وكل هذا يدل على أن الاسم غير المسمى في الآية ، بل هو أحد الدلائل على تغاير هذين الأمرين(٣)٠

ولهذا الفريق أدلة نقلية أخرى ، منها قوله تعالى : ﴿يازكريا إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى﴾(٤)، فأخبر الحق أن اسمه يحيى، ثم نادى الاسم ، فقال عز وجل : ﴿يايحيى خذ الكتاب بقوة﴾(٥) ، فدل على أن الاسم هو المسمى(٦)٠

وقد أجاب عنه ابن تيمية بقوله : «الاسم الذي هو (يحيى) هو اللفظ المؤلف من (ياء ، وحاء ، وياء) هذا هو اسمه ، ليس اسمه هو ذاته ، بل هذا مكابرة ، ثم لما ناداه فقال : (يا يحيى) ، فالمقصود المراد بنداء الاسم ، هو نداء المسمى، ولم يقصد نداء اللفظ ، لكن المتكلم لايمكنه نداء الشخص المنادى إلا بذكر اسمه وندائه ، فيعرف حينئذٍ أن قصده نداء الشخص المسمى»(٧)٠

وبعد كل هذا ظهر أن أدلة هذا الفريق أدلة واهية ، لاتدل على مدعاهم، بل تدل على عكسه ٠

---

(١) مراده أسمائها ، وإنما عبر عنه بالتسميات على طريقة الأشاعرة ، في أن الألفاظ الموضوعة على حقائق الأشياء تسمى تسميات ، على أن أول كلامه يدل على أنه يطلق عليها «أسماء» أيضا ، لقوله : علم آدم الأسماء ٠

(٢) المحرر الوجيز : ج ١ ص ٢٣٦ ٠

(٣) استدل ابن حزم بهذه الآية على مغايرة الاسم للمسمى، انظر : الفصل : ج٥ ص٣٣

(٤) سورة مريم ، الآية ٧ ٠ (٥) سورة مريم ، الآية ١٢ ٠

(٦) انظر : الاعتقاد : ص ٧٣ ، شرح السنة : ج ٥ ص ٢٩ ، تفسير البغوي (معالم التنزيل) : ج ١ ص ١٧ ، مجموع الفتاوي : ج ٦ ص ١٩٠ ، ص ١٩٢ ٠
وانظر الفصل : ج ٥ ص ٣٣ ، وقد أوردها على سبيل الاحتجاج بها على مغايرة الاسم للمسمى ٠

(٧) مجموع الفتاوى : ج٦ ص ١٩٢- ١٩٣.

المذهب الثاني : الاسم غير المسمى :

أما هذا المذهب فلم يصرح السعد بعنوانه ولا بالقائلين ، كما سبق ذكره، وهو مذهب المعتزلة ، كما نسبه إليهم المتكلمون(١)٠ كما أنه مذهب الخوارج ، وكثير من المرجئة ، وكثير من الزيدية(٢). فالمعتزلة ترى أن الاسم غير المسمى وعين التسمية ٠

وقد ذكر السعد دليلين لهم على مغايرة الاسم للمسمى ، أحدهما عقلي، والآخر سمعي . أما العقلي فهو أن الاسم لفظ ينطق به اللسان ، فهو عرض غير باق ، وهو مركب من حروف ، كما أنه يوصف بكونه عربياً وعجمياً ، وبأنه ثلاثي أو رباعي ، مع جريان التصاريف عليه ، بخلاف المسمَّى ، وهو المعنى والذات التي أطلق عليها هذا الاسم ، فإنه لايتصف ، قطعاً ، بصفات تلك الألفاظ التي هي الأسماء ٠

وقد نبه إلى هذا الدليل بعض المتكلمين(٣) قبل السعد ٠

في الحقيقة هذا دليل عقلي واضح وجلي ، لايمكن دفعه ، والجدال فيه سفسطة .

وقد صرح بمعناه القاضي عبدالجبار المعتزلي ، بقوله عند حديثه عن قوله تعالى : ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾(٤) : «ربما قيل كيف يصح - والتسبيح هو التنزيه - أن ينزه الاسم ، وإنما يصح تنزيه المسمى ، الذي هو الله تعالى ، وهلا دل ذلك على أن الاسم عين المسمى ؟ وجوابنا أن الاسم غير المسمى ، لأنه حروف مؤلفة ، تسمع وتكتب ، وليس كذلك المسمى ....»(٥)٠

---

(١) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٢٥٨ ، الارشاد : ص ١٤١ ، لوامع البينات : ص ١٨ ، أصول الدين : ص ١١٥ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٥ - ١٦٧ ٠

(٢) مقالات الاسلاميين : ص ١٧٢ ٠

(٣) منهم الرازي في لوامع البينات : ص ٢٠ ، المقصد الأسني : ص ٢٦ ، ص ٢٩٠ التفسير الكبير : ج ١ ص ١١٦ - ١١٧ ٠

(٤) سورة الاعلى ، الآية ١ ٠

(٥) تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ٤٥٩ ٠

وقال ، أيضا : «قوله تعالى : ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾(١) ، لايدل على أن المنزه عما لايجوز عليه هو اسمه ، دونه ، ولا على أن الاسم هو المسمّى ، وذلك أن الاسم المعقول ، هو المسموع المؤلف من حروف ، وتنزيهه عما ينزه تعالى عنه لايجوز ولايصح.»(٢)

ومراده من قوله أن تنزيه الاسم عما ينزه تعالى عنه لايجوز ولايصح ، أي أن الاسم يصح عليه أنه عرض ومركب وملفوظ ... إلى آخر هذه الصفات الحادثة ، التي لايصح تنزيهه عنها ، بخلاف المسمى ، وهو الله جل جلاله ، فإنه منزه عن سمات الامكان والحوادث ·

والجواب الذي أورده السعد ، بأن النزاع ليس في نفس اللفظ ، بل في مدلوله يشعر بأن المعتزله ينازعون في ثبوت مدلولات أسماء الله تعالى ، لله عز وجل ، وأنها غيره ، وهو أمر سيأتي تحقيقه ، إن شاء الله تعالى من بقية مصنفاتهم التي بين أيدينا وهي إن كانت لاتسعف الباحث بالجزم والقطع ، إلا أنه يمكن الركون إليها والاستئناس بها بحيث تطمئن نفس الباحث إلى الوصول إلى حقيقة مذهبهم ، فإذا انضاف إلى تلك النصوص من كلامهم مجمل آرائهم أمكن الحكم على أن خلافهم في لفظ الاسم ، وأنه غير المسمى ، لا مدلوله ، وأن المدلول عندهم عين المسمى ، كما سيأتي بيانه ، إن شاء الله تعالى · فإذا ثبت هذا عنهم ، كان تعصب الأشعرية وغيرهم عليهم ، غير مقبول ، لأنهم يشتركون معهم في أن دعوى أن الاسم هو المسمى ، ليس في نفس لفظ الاسم ، بل في مدلوله ومعناه ·

وليس المقصود هنا الدفاع عن المعتزلة بقدر مايراد تحقيق الحق في نسبة الأقوال إلى اصحابها ، ليكون الحكم مبنياً على الانصاف والعدل ·

أما دليلهم النقلي ، وهو قوله تعالى : ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾(٣) وقوله ، صلى الله عليه وسلم : «إن لله تعالى تسعا وتسعين اسما»(٤) ، فدلالته ظاهرة ، لايمكن النزاع والجدال فيها · ودعوى أن المراد

---

(١) سورة الاعلى ، الآية ١ · (٢) متشابه القرآن ، القسم الثاني : ص ٦٨٧ ·
(٣) سورة الاعراف ، الآية ١٨٠ ·
(٤) تقدم تخريجه · وانظر استدلال ابن حزم بالآية والحديث على مغايرة الاسم للمسمى، الفصل : ج ٥ ص ٣٢ ·

بالأسماء، التسميات كما ينقل ذلك عمن يقول بأن الاسم هو المسمّى(١) ، مع كونه خلاف المفهوم من اللغة(٢) ، يقصر الخلاف بين المتنازعين على الألفاظ دون المدلولات ، أيضا ٠ كما سبق مرارا ٠

لذا قال الغزالي : «اضطر أولئك (أي القائلون بأن الاسم عين المسمى) إلى الاعتراف ههنا (أي بسبب هذا الدليل) بأن الاسم غير المسمى ، وقالوا : يجوز أن يرد بمعنى التسمية لابمعنى المسمى»(٣) بمعنى أن التسمية التي هي الألفاظ الدالة على الحقائق والمسميات ، غير الحقائق والمسميات ٠

هذا الدليل النقلي من أشهر أدلتهم ، ولهم أدلة نقلية أخرى(٤) ، منها قول أم المؤمنين ، السيدة عائشة للنبي ، عليه الصلاة والسلام : «أجل ، والله يارسول الله ، ما أهجر إلا اسمك»(٥) قال ابن المنير : «مرادها أنها كانت تترك التسمية اللفظية ، ولايترك قلبها التعلق بذاته الكريمة مودة ومحبة.»(٦)

قال المهلب : «يستدل بقول عائشة على أن الاسم غير المسمى ، إذ لو كان عين المسمى لكانت بهجره ، تهجر ذاته ، وليس كذلك.»(٧)

ووجه الدلالة ظاهرة في المسألة ، فلا يحتاج زيادة تقرير ٠

---

(١) انظر : تمهيد الاوائل : ص ٢٦٣ ، الارشاد : ص ١٤٢ ، شرح أسماء الله الحسنى ، للقشيري : ص ٢٠ ، وقد استدل القشيري بالآية على أن الاسم هو المسمى ، حيث قال : «في الآية دليل على أن الاسم هو المسمى في قوله ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾، لأنه لو كان الاسم غير المسمى لوجب أن تكون الأسماء لغير الله تعالى .»٠

(٢) انظر : المقصد الأسني : ص ٣٩ ، الفتوحات الربانية : ج ٣ ص ٢٠٠ ٠

(٣) المقصد الأسني : ص ٣٨ ٠

(٤) ذكر ابن حزم في الفصل : ج ٥ ص ٣٢ - ٣٦ أدلة كثيرة على هذا المذهب ٠

(٥) الحديث أخرجه البخاري : ج ٣ ص ٢٦٥ ، كتاب النكاح ، باب غيرة النساء ووجدهن ٠ ومسلم : ج ٢ ص ٣٧١ ، كتاب الفضائل ، باب فضائل عائشة رضي الله عنها ٠

(٦) فتح الباري : ج ٩ ص ٣٢٦ ٠

(٧) المرجع السابق : نفس الصفحة ٠

المذهب الثالث : القائل بالتفصيل :

ذهب إليه ، كما نبه السعد ، أبو الحسن الأشعري(١) ، في القول المشهور عنه . وهو أحد قولي البيهقي(٢) .

وهذا المذهب بالتفصيل السابق ، عند عرضه ، غير مفهوم ولامعقول ، وفيه خفاء ، كما قال السعد ، إلا أن يراد بالاسم هنا مدلوله مع اعتبار المعاني التي منها اشتقت هذه الأسماء . وبصورة أوضح ، كما قال البغدادي أنه أراد بالاسم الصفة ، فقسمه تقسيم الصفات(٣) ، ومعلوم أن الصفات عنده منها ماهو عين الذات ، كالوجود ، وماهو غيره كالخلق ، والرزق ، .... الخ، وماهو لاعين ولاغير ، وهي صفات المعاني الحقيقية ، كالعلم ، والحياة ، والقدرة ..... الخ .

والسعد لم يناقش هذا الرأي ، فلعله ترك ذلك ، لأن خطأه ظاهر .

وقد قال الغزالي عن هذا المذهب بأنه أبعد المذاهب عن السداد وأجمعها لقبول الاضطراب .

واعترض عليه بعدة وجوه ، منها في قول الأشعري : «أن الاسم قد يكون نفس المسمى» ، حيث ذكر الغزالي أن هذا الكلام فيه خللان ، ويحتاج فيه إلى اصلاحين :

أحدهما : أن يبدل الاسم بمفهوم الاسم .

---

(١) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٦ ، مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ١٨٨ ، المقصد الأسنى : ص ٢٤ من غير أن يذكر قائله ، واكتفى بنسبته الى معروف بالحذق في صناعة الجدل . أصول الدين : ص ١١٥ .

(٢) الاعتقاد : ص ٧٠ - ٧٢ .

(٣) أصول الدين : ص ١١٥ .

الثاني : أن يبدل الذات بماهية الذات . فيقال : مفهوم الاسم قد يكون حقيقة الذات وماهيتها ، وقد يكون غير الحقيقة(١)٠

ومنها في قوله : «أن الاسم قد يكون غير المسمى» ، مثل قوله : أن الخالق غير المسمى به ، فقد بين الغزالي أنه إن أراد بقوله : إن الخالق هو غير المسمَّى ، لفظ الخالق ، فاللفظ أبدا هو غير مدلول اللفظ ، وإن أراد به أن مفهوم اللفظ غير المسمَّى ، فهو محال ، لأن الخالق اسم ، وكل اسم مفهومه مسماه ، فإن لم يفهم المسمَّى منه فليس اسماً له ٠ والخالق ليس اسماً للخلق ، وإن كان الخلق داخلا فيه ، والكاتب ليس اسما للكتابة ، ولا المسمَّى اسما للتسمية ٠ بل الخالق اسم ذات من حيث يصدر عنه الخلق ٠ فالمفهوم من الخالق هو الذات ، أيضا ، لكن لاحقيقة الذات فقط ، بل هو الذات من حيث له صفة إضافية(٢)٠

ومنها في قوله : «إن من الاسم مالايقال إنه المسمَّى ولايقال غيره» فقد قال الغزالي بأن هذا ، أيضا ، خطأ ، لأن مفهوم الاسم «كالعالم» مثلا ، هو الذات من حيث إنها موصوفة بالعلم ، فكيف يقال : إنه لا هو هو ولا هو غيره ٠ كما إذا نظرت إلى الذات الواحدة التي توصف بأنها إنسان ، وأنها عالمة ، مثلا ، فإن المسمى بالانسان هو الموصوف بأنه عالم ، كما أن المسمى بالثلج ، هو الموصوف بأنه بارد ، أبيض(٣)٠

والحق أن مذهب الأشعري بَيِّن الخطأ والبعد عن الصواب ٠ وقد أجاد السعـــــــد في تحقيق مذهبه بأنه أخذ المدلول - أي مدلول الاسم - أعم من

---

(١) المقصد الأسني : ص ٣٢- ٣٣ ، وتعبير الغزالي هنا بحقيقة الذات وماهيتها ، يريد به أن مجرد اطلاق الذات دون التنبيه على إرادة الحقيقية والماهية ، لايحقق عينية الاسم للمسمى ، إلا أن يصرِّح بالماهية ، لأن الذات كذلك يصدق عليها الاتصاف بالصفات ٠ فلأن الأشعري يريد بالاسم كونه عين المسمى ، مايرجع الى الذات دون أن تكون متصفة بأوصاف ، لزم أن يعبر عن الذات بماهيتها وحقيقتها.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة. وانظر : مجموع الفتاوي : ج ٦ ص ٢٠١ - ٢٠٢٠

(٣) المقصد الأسني : ٣٥ بتصرف ٠

اللفظ، فاعتبر في أسماء الصفات المعاني المقصودة ، وهو الأمر الذي نص عليه البغدادي بقوله : إنه أراد بالاسم الصفة · لا كما ظن كل من حسن جلبي ، والسيالكوتي من أن الأشعري أراد المدلول المطابقي ، وأن كلام السعد في تفصيله السابق لمذهب الأشعري ، وتميزه عن مذهب الأشاعرة ، بالمدلول الأعم ، لاحاجة له(١) ، فكلاهما يشعر بخطأ السعد ، مع أن كلامه أولى بالصواب·

هذه هي المذاهب التي ذكرها السعد في هذه المسألة · بيد أن هناك مذاهب وآراء أخرى فيها ، نوردها على سبيل الاجمال لتكتمل الصورة حول المسألة ، خاصة وأن رأي السعد فيها ، يعد أحد الآراء التي ينبه هو إلى قائليها ·

* فهناك المذهب القائل بتغاير الاسم والمسمى والتسمية ،ولعل أول من قال به من الأشاعرة الإمام الغزالي ، بناءً على أن تحديد مدلولاتها يقتضي تغايرها ضرورة ، فهي ثلاثة أسماء متباينة ، غير مترادفة · وقد بين ذلك بأن الأشياء لها ثلاث مراتب وجودية ؛ وجود في الأعيان ، ووجود في الأذهان ، ووجود في اللسان، فالوجود في الأعيان هو الوجود الأصلي الحقيقي ، والوجود في الأذهان هو الوجود العلمي الصوري ، والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي ، وهذه المراتب متمايزة ، ويلحق كل منها خواص لايلحق الأخرى · فإن الانسان ، مثلا ، من حيث إنه موجود في الأعيان ، يلحقه أنه نائم ، ويقظان ، وحي ، وميت ، وقاتم ، وماش ..... ، ومن حيث إنه موجود في الأذهان ، يلحق أنه مبتدأ وخبر، وعام وخاص، وجزئي، وكلي... ، ومن حيث إنه موجود في اللسان ، يلحقه أنه عربي وعجمي، وتركي، وكثير الحروف وقليلها، وأنه اسم وفعل وحرف.

فالاسم إنما يعنى به اللفظ الموضوع للدلالة ، فهو من مرتبة الوجود اللفظي وكل موضوع للدلالة فله واضع ، ووضع ، وموضوع له ، يقال للموضوع له : مسمى ، وهو المدلول عليه من حيث إنه يدل عليه اللفظ ،

---

(١) انظر حاشيتهما على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٦ ·

ويقال للواضع : المسمى ، ويقال للوضع : التسمية ، يقال : سمى فلان ولده ، إذا وضع لفظا يدل عليه ، ويسمى وضعه تسمية(١)٠

وقد تبعه الرازي وأخذ بقوله(٢) ، فقال : «واختيار الشيخ الغزالي ، رضي الله عنه ، أن الاسم والمسمى والتسمية ، أمور ثلاثة متباينة ، وهو الحق عندي»(٣) وقد استدل عليه بأدلة كثيرة(٤)٠

وهذا الرأي هو الذي ذهب إليه السعد واختاره ، وفي الحقيقة هذا الرأي هو الرأي الذي تميل إليه النفس وتطمئن إليه ، وهو الأحق بالصواب من غيره، كما سيأتي الحديث عنه في المسألة الآتية ٠

* وهناك رأي من يقول أن الأسماء لايقال عنها إنها المسمى ، ولاغيره ، أي لاهي هو ، ولاهي غيره ، وقد نسبه أبو الحسن الأشعري(٥) إلى عبدالله ابن كلاب(٦) ، وبعض أصحابه ، وهو رأي ابن بطة(٧) ، وجعفر بن

---

(١) المقصد الأسنى : ص ٢٥ - ٢٧ بتصرف ٠

(٢) انظر : فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية : ص ٢١٤ - ٢١٦ ٠

(٣) لوامع البينات : ص ١٨ ، وانظر : التفسير الكبير : ج ١ ص ١١٥ - ١١٦ ٠

(٤) انظرها في : التفسير الكبير : ج ١ ص ١١٦-١١٧، لوامع البينات : ص ١٩-٢٠

(٥) انظر : مقالات الاسلاميين : ص ١٦٩ ، ص ١٧٢ ٠

(٦) وابن كلاب يفسر الأسماء بالصفات كالأشعري ٠ قال الأشعري في المقالات : ص ١٧٣ : «قال عبدالله ابن كلاب : أسماء الله هي صفاته ، وهي العلم، والقدرة، والحياة والسمع، والبصر، وسائر صفاته.» وإنما لم يقسم ابن كلاب الأسماء تقسيم الأشعري ، لأنه يختلف معه في صفات الأفعال ، حيث يراها ابن كلاب قديمة ، فهي لله تعالى فيما لم يزل ، بينما الأشعري ينفي قدمها ٠ قال الأشعري في المقالات : ص ١٦٩ في شرح قول ابن كلاب في الأسماء والصفات : «قال ابن كلاب: لم يزل الله عالما قادرا حيا سميعا بصيرا .... ، كريما ، جوادا ، ...... ، مريدا ، كارها ، راضيا عمن يعلم أنه يموت مؤمنا ، ساخطا على من يعلم من أنه يموت كافرا ، .... ، محبا ، مبغضا ، مواليا ، معاديا ، قائلا ، متكلما ، رحمانا ....» ٠ فلما كانت هذه الصفات - صفات الأفعال وغيرها - قديمة ، فهي قائمة به ، وماقام به من الصفات لايقال إنها هو أو غيره٠

(٧) انظر نسبة هذا المذهب اليه في : لوامع الأنوار البهية : ج ١ ص ١٢٠ ٠

محمد(١) من أصحاب الإمام أحمد، وهو اختيار ابن تيمية(٢)، وتلميذه ابن القيم(٣) ، وقد نسبه ابن تيمية إلى أكثر المنتسبين إلى السنة من أصحاب الامام أحمد، وغيره(٤)٠

فهذا المذهب يرى أنه لايقال في الأسماء أنها عين الذات ولاغيرها فهم أمسكوا عن القول في هذه المسألة نفيا أو إثباتا ، غير أن ابن تيمية زاد تفصيل هذا المذهب بأن مرادهم من هذا أن الاسم للمسمى(٥) ، وقال إن هؤلاء وافقوا الكتاب والسنة والمعقول ٠

غير أنه في نظري ، هذا المذهب لايحل الإشكال القائم ، والسؤال المعهود، وهو أنه بعد الاتفاق على أن الاسم للمسمى ، هل الاسم هو المسمى ، أم غيره ؟ فيعود الكلام ، إلى حيث بدأ ، لأن الكل متفق على أن الاسم للمسمى ولم ينازع فيه أحد ، وهل يعقل أن يكون الاسم لغير مسماه ؟ لا أظن أن هناك من يقول به ٠

لذا فأصحاب هذا الرأي تراهم، عند التفصيل في المسألة، للإجابة على السؤال المذكور ، ينحون المنحى المعهود في التفريق بين الاسم من كونه لفظاً ودالاً ، ومن كونه مدلولاً ٠

قال ابن تيمية : «وإذا قيل لهم (أي أصحاب هذا الرأي) ، أهو المسمى أم غيره ؟ فصلوا ، فقالوا : ليس هو نفس المسمى ، ولكن يراد به المسمى ، وإذا قيل إنه غيره بمعنى أنه يجب أن يكون مبايناً له ، فهذا باطل ؛ فإن المخلوق قد يتكلم بأسماء نفسه فلاتكون بائنة عنه ، فكيف بالخالق ، وأسماؤه

---

(١) ترجمة جعفر بن محمد ٠

وانظر نسبة الرأي اليه في : طبقات الحنابلة : ج ٢ ص ٢٩٩ ٠

(٢) انظر رأيه في : مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٢٠٦ ومابعدها ٠

(٣) انظر رأيه في : بدائع الفوائد : ج ١ ص ١٨ ٠

(٤،٥) مجموع الفتاوي : ج ٦ ص ١٨٧ ٠

من كلامه، وليس كلامه بائنا عنه، ولكن قد يكون الاسم نفسه بائنا، مثل أن يسمى الرجل غيره باسم، أو يتكلم باسمه، فهذا الاسم نفسه ليس قائماً بالمسمى لكن المقصود به المسمى، فإن الاسم مقصوده اظهار المسمى وبيانه»(١).

زاده شارح الطحاوية وضوحا بقوله : «الاسم يراد به المسمى تارة ، ويراد به اللفظ الدال عليه أخرى ، فإذا قلت : قال الله كذا ، أو سمع الله لمن حمده، ونحو ذلك ، فهذا المراد به المسمى نفسه ، وإذ قلت : الله اسم عربي ، والرحمن اسم عربي، والرحمن من أسماء الله تعالى ، ونحو ذلك ، فالاسم هاهنا للمسمى ، ولا يقال غيره ، لما في لفظ الغير من الإجمال، فإن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى فحق ، وإن أريد أن الله ، سبحانه ، كان ولا اسم له ، حتى خلق لنفسه أسماءً ، أو حتى سماه خلقه بأسماء من صنعهم ، فهذا من أعظم الضلال والإلحاد في أسماء الله تعالى .»(٢)

فإذن بان بهذا التفصيل أن الاسم من حيث هو لفظ غير المعنى ، الذي هو المسمى - لكن لايقال : إنه غير المسمى ، دفعا للإيهام فقط ، لا أن ذلك خطأ وباطل ، بل يقال الاسم للمسمى - وهو عينه من حيث هو مدلول. إذاً فصار الخلاف في الألفاظ لا المعاني ، وهذا لايفترق في شيء عن رأي السعد ، ومن قبله، كالغزالي، والرازي ، إلا في المواضعة واللفظ فقط، التي يراد بها دفع الإيهام .

---

(١) مجموع الفتاوى: ج ٦ ص ٢٠٧ .

(٢) شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ١٠٢ .

نقد منشأ الخلاف بين الفريقين :

قبل الولوج في النقد ، لابد من بيان جزئية أثارها السعد ، عند تحريره لمنشأ الخلاف بين الفريقين ، ذلك أنه أشار إلى أن الاسم لفظ موضوع للمعنى، ثم وجه على ذلك مراد الفريقين من بعض الآيات التي استدلا بها ، مثل قوله تعالى : ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾(١) عند القائلين بالعينية ، حيث بين أنهم أرادوا بالاسم مُسَمَّاه ، الذي هو اسم من أسماء الله تعالى ، مثل العالم ، القادر ، ثم أريد بهذا المسمى مسماه ، أيضا وهو الله تعالى ·

وقوله تعالى : ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾ التي استدل بها القائلون بالغيرية ، حيث أرادوا بالأسماء ، الألفاظ التي سُمِّي بها الله ، جل جلاله ، كالرحمن ، والعليم ، والقدير ... الخ ، ومن ثم رتبوا مغايرتها للذات ، بحسب مفهوماتها المختلفة ، فلأن مفهوماتها كثيرة ومتعددة حسب عددها ، كانت مغايرة للذات الواحدة ، فتكون غير المُسَمَّى ·

فكلام السعد في هذا التوجيه يريد أن يبين فيه أن لفظ «الاسم» ذاته قد يكون دالا ، وقد يكون مدلولاً ، بمعنى أنه قد يكون موضوعا للمعنى ، وقد يكون هو المعنى الموضوع له الاسم · مثال ذلك أن لفظ «زيد» هو في الحقيقة دال ومدلول في نفس الوقت ، فمن كونه مدلولاً وفرداً من أفراد لفظ «الاسم» يعتبر مدلولاً ومعنىً ، لأن لفظ «الاسم» له مدلول ، ومدلوله هو أفراده ، مثل لفظ «زيد» و«عمر» ، و«بيت» و«بناء» و«سماء» .... الخ · ومن كونه لفظاً ودالاً على غيره ، يعد اسماً ، فإن اسم «زيد» مدلوله ذات زيد الموجودة في الخارج ، وهي الجثة المعهودة(٢) فلاحظنا أن لفظ «زيد» يحتمل الأمرين ، وكذلك كل اسم ·

وهذا مراد السعد في توجيهه كلام كلا الفريقين عند استدلالهما بتلك النصوص الشرعية ، فمدلـــول «الاسم» في الآية السابقة هي الأسماء الالهية ،

---

(١) سورة الأعلى ، الآية ١ ·

(٢) انظر في هذا : بدائع الفوائد : ج ١ ص ١٦ ·

كالرحمن والرحيم ... ثم مدلول هذه الأسماء هي الذات نفسها · فحصلت العينية بمذهبهم ·

ومدلول «الأسماء» في الآية عند الفريق الآخر ، كذلك الأسماء الالهية السابقة · وهؤلاء ، وإن قالوا بأن مدلول هذه الأسماء هي الذات ، أيضا ، لكن باعتبار ملاحظة الأوصاف المتضمنة تلك الاسماء ، كما سيأتي - وهو أمر لم يشر إليه السعد هنا - إلا إنهم لاحظوا مفهومات هذه الأسماء ، ولاشك أن مفهوماتها مختلفة ، فتكون هذه الأسماء بهذا الاعتبار غير الذات المسماة ، لأن الذات واحد حقيقي لاتعدد فيه ·

الكلام السابق للسعد في تحرير منشأ الخلاف لايدل ، أبدا ، على أنه خلاف حقيقي ، ضارب في المدلولات ، ولإن قال المعتزلة بتغاير مفهومات الأسماء فهذا لايدل ، قطعاً ، على أن مدلول تلك الأسماء عندهم غير الذات مع اعتبار تلك الصفات المشتقة منها الأسماء ، فهذا لايقول به عاقل ، والأشاعرة الذين حملوا عليهم تلك الحملة في هذا الباب ، جاءت غير منصفة، بل سنرى أن الأشاعرة ، أنفسهم ، لايختلفون عن المعتزلة في شيء في هذا الباب ، إلا في الألفاظ والمواضعات ، والدعاوي · بل إن حتى تكفير بعض أئمتنا من السلف، كالإمام الشافعي ، والإمام أحمد ، وإسحاق بن راهوية ، والأصمعي ، وغيرهم ، لمن يقول بأن الاسم غير المسمى(١) ، ليس لذات هذه الدعوى ، بل لأمر آخر ، كما سيأتي بيانه ، إن شاء الله تعالى ·

فلايشك عاقل في أن الأسماء ، وهي الألفاظ ، كونها غير المسمى ، كما ذهب إليه المعتزلة ، والأشاعرة ، والسلف ، كلهم ، لاخلاف بينهم ·

ثم إن الأشاعرة أنفسهم ، بل وكل عاقل ، يتفق مع المعتزلة ، في أن مفهومات الأسمـــــــاء ، من حيث هي مفهومات ، غير الذات ، فلو كانت

---

(١) انظر كلام هؤلاء الائمة في : شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة : ج ٢ ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ، ص ٢١٢ ، ٢١٤ ، مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ١٨٧ · مسائل الامام أحمد ، رواية أبي داود : ص ٢٦٢ ·

الأسماء هي المسميات مع الاتفاق بتعدد المفهومات ، للزم منه تعدد الذوات بحسب عدد الأسماء المتفاوتة في مفهوماتها ٠

وكذلك لايغيب عن المعتزلة ، فيما اعتقد ، وهم أئمة الكلام ، أن الأسماء كما لها مفهومات كذلك لها مدلولات ، وهي الماصدق ، ولاشك أن مدلولات أسماء الله تعالى ، هي ذات الله تعالى مع اعتبار تلك الصفات التي اشتق منها تلك الأسماء ٠ لأجل ذلك أعقب السعد كلامه السابق ، بكلام يؤكد فيه أن الخلاف بين الفريقين خلاف لفظي ، حيث بين ان الاسم إذا وقع في الكلام فقد يراد به معناه ، كقولنا «زيد كاتب» ، وقد يراد به نفس اللفظ، كقولنا «زيد معرب» أو «زيد مكتوب» ، ثم حتى إذا أريد المعنى ، فإنه أيضا ، يقع الخلاف في أنه هل يراد به نفس الماهية ، أو بعض أفراد الماهية ، أو جزء أفراد الماهية ، أو عارض من عوارض أفراد الماهية ٠

فإذا كان هذا حال الاسم بالنسبة إلى لفظه ومعناه ، لم يمتنع أن يقع الاختلاف فيه بهذين الاعتبارين ٠

وقد بين بعض العلماء ، كالسمرقندي أن لفظ الاسم قد يراد به ، على سبيل المجاز ذات المسمّى ، كما يقع ذلك في سائر المجازات(١)٠

وقال بعضهم إنه يطلق على الدال والمدلول على سبيل الاشتراك(٢)٠

فإذن بان بكلام السعد السابق ذكره أن الخلاف بين الفريقين لفظي ، لورود الاشتباه في مأخذ الاسم عند اطلاقه ، أهو المعنى أم اللفظ ٠

وفي نظري ، أن السعد لم يحقق منشأ الخلاف بين الفريقين تحقيقاً يشفي الغليل ، وكذا غيره ممن تكلم على هذه المسألة ، لم أجد عندهم مايركن إليه ويجلي صورة هذه المسألة عند كلا الفريقين ، وعند سلف هذه الأمة ممن تناول ذكر الاسم والمسمّى ، كالإمامين الشافعي، وأحمد، وغيرهما ، كما مر النقل عنهم ، وبالذات مذهب المعتزلة الذي اكتنفه شيء من الغموض ، بسبب

---

(١) الصحائف الإلهية : ص ٣٩٦ ٠ (٢) إشارات المرام : ص ١١٥ ٠

ندرة مابلغنا من كتبهم ، وكذا مذهب متقدمي الأشاعرة ، القائلين بالعينية ، وإن هم حطوا على المعتزلة ، بسبب مقالتهم ، تجد لوازم مذهبهم تقودهم إلى نفس النتيجة التي خلص إليها أولئك ٠

وبسبب غموض مذهب المعتزلة نسب بعض علماء أهل السنة من مفسرين ومحدثين بل ومتكلمين ، إليهم آراء ولوزام لم يقولوا بها ، ولاهي من قواعد مذهبهم كما سيأتي بيانه ، ان شاء الله تعالى ٠

وليتضح رأي كلا الفريقين أشاعرة ومعتزلة ، ولأقرر بعده الحق حسبما أراه في هذه المسألة التي طال فيها الجدال ، لابد من الحديث على مسألتين ضروريتين عند كلا الفريقين ، ألا وهما ؛ أزلية ألفاظ الأسماء ، وثبوت مدلولات ألفاظ الأسماء للذوات ، وأزليتها ٠

أما المسألة الأولى ، مسألة أزلية ألفاظ الأسماء ، والتي هي الحروف والأصوات فلها صلة وثيقة بكلام الله تعالى ، عند كلا الفريقين ، وهي مسألة سيأتي الحديث عنها ، إن شاء الله تعالى ، في بابها ، لكن ههنا أشير اشارة وجيزة إلى خلاصة المذهبين ، ليعلم أوجه الاتفاق والافتراق ٠

فمن المقطوع به عند جميع الأشاعرة ، أن الله تبارك وتعالى ، متصف بصفة الكلام على الحقيقة ، كما أنه من المقطوع به ، أيضا ، عندهم أن اتصاف الحق به أزلاً ، اتصاف بالكلام النفسي فقط ، دون الحرف والصوت ، وأن الحرف والصوت حادثان ، حدوثاً ذاتياً ، لانوعياً ، بمعنى أن الحرف والصوت في الكلام الإلهي ليس قديما مع الله تعالى ، بل هما متأخران عنه بالزمان ٠ أي أن الله تعالى خلقهما كما يخلق سائر مصنوعاته ، إذ يستحيل عندهم حلول صفات حادثة في ذاته تعالى ٠ فهي مصنوعاته ومخلوقاته ، وليست صفات كلامه الأزلي على الحقيقة ٠ فهي عندهم متأخرة في وجودها ، زمانا ، عن وجود الله تعالى وصفاته العلى(١)٠

---

(١) انظر : جـ٣ ص ١١٥٨-١١٦٠ من هذا البحث .

أما المعتزلة فيتفقون معهم على حدوث الصوت والحرف ، لكن يفترقون عنهم بنفي الكلام النفسي ، فهم يرون أن كلام الله تعالى ، محصور في الحرف والصوت دون الكلام النفسي ، ومعنى كونه تعالى متكلما عندهم ، أنه خالق للكلام الذي هو حروف وأصوات ، فهو مشتمل على ألفاظ لها مدلولات ومعانٍ٠ فهم كذلك يرون أن الحرف والصوت من مصنوعاته ومخلوقاته ، فهما حادثان ، لهما أول ، زمانا ، فالله تعالى ، عندهم ، أحدث هذا الكلام ، بعد أن كان خالياً فترة من الزمن عن خلقه إذ المخلوق يستحيل قدمه عندهم.

فإذا رجعنا إلى ماكنا بصدده ، وهو أزلية الفاظ الأسماء الإلهية ، فحتما هي حادثة عند كلا الفريقين ، لأنها ألفاظ وضعت للدلالة على معانٍ ، وهي عندهما حادثة ، لأنها إما من تسمية الله تعالى لنفسه ، أو من تسميةً خلقه، وعلى كلا الفرضين هي حادثة ٠ لأنها إن كانت من تسمية الله تعالى لنفسه ، فهي من كلامه ، وكلامه المشتمل على الحرف والصوت ، الخارج عن ذاته المقدسة ، حادث ، فالأسماء التي سمي الله تعالى بها نفسه حادثة ، لامحالة ٠ وإن كانت من خلقه ، فلاشك ، أيضا ، في حدوثها ، لأن صفة الحادث ، حادث مثله ٠

وهذا على رأي كلا الفريقين ، فكلاهما إذن ينفي أن يكون هناك أسماء - بمعنى «الألفاظ» - لله تعالى أزلاً ٠ فهي إذن حادثة ٠

أما الأشاعرة فهي جارية على قواعد مذهبهم ، تماماً ، ومن ينكر هذا فهو مغالط ، لذا ، أقول ، إن مغالطتهم في دليلهم العقلي الأول(١) على مذهبهم في العينية ، مغالطة مكشوفة ، فهم يرومون بها رمي المعتزلة بنفي الأسماء التي هي لله تعالى أزلاً ، إذ لو كانت غيره ، كما أرادوا إلزام المعتزلة، لكانت حادثة ، وإذا كانت حادثة لم يكن الله تعالى مسمى أزلاً بأنه إله، وعالم ، وخالق، ... ويهدفون إلى تبرئة أنفسهم مما هم والمعتزلة فيه سواء٠

---

(١) راجع ص ٦٧١.

مع كونهم يدركون تماماً أن مدلولات هذه الأسماء - والتي هي بيت القصيد ، وموضع الإنكار والتوبيخ على من أنكرها - يثبتها المعتزلة مثلهم على حد سواء. وستأتي نصوص المعتزلة في هذه الجزئية ، إن شاء الله تعالى ٠

أما المعتزلة ، فبالإضافة إلى ماسبق من جريان هذا الأمر - أعني حدوث ألفاظ الأسماء الإلهية وامتناع أزليتها - على قواعد مذهبهم في كلام الله تعالى ، بحيث لايشك فيه عاقل ، فلهم من النصوص ماهو صريح في انتفاء أزلية الأسماء الإلهية ، منها قول القاضي عبدالجبار ، وهو يعدد بعض الأسماء الجائزة عليه والممتنعة : «ولايقال : إنه مذكور - فيما لم يزل ، أو مخبر عنه ، لاستحالة وجود الكلام والخبر من غيره، ومنه فيما لم يزل ، وإنما يوصف بذلك عند وجود الكلام منه ، أو من غيره.»(١)

ومعناه أنه تعالى لم يكن له ألفاظ الأسماء أزلا ٠

وقال أيضا ، في دفع شبهة أوردها الخصوم على القول بخلق القرآن ، مفادها أن القرآن لو كان مخلوقا وفيه : «الله ، الرحمن ، الرحيم» لأدى إلى القول بأنه تعالى مخلوق فقال في جوابه : «وهذا ظاهر السقوط ، لأن القرآن ليس فيه «الله» في الحقيقة وإنما فيه قولنا «الله» ، الذي هو منظوم من حروف ، والذي يشتمل على الهمزة ، واللام والهاء ، والذي فيه تشديد «اللام»، ويدخله الاعراب ، بالرفع والنصب والجر ، والذي قد يجهله ، ويجهل كونه اسما لله ، عز وجل ، من يعرف الله تعالى ، ... ، والذي يصح عليه إذا كان مكتوبا المحو والتبديل ، .... » إلى أن قال : «... والذي أول من أحدثه من العرب واضع هذه اللغة.»(٢)٠ فواضح في العبارة الأخيرة أن الأسماء ليست قديمة.

أما المسألة الثانية ، وهي ثبوت مدلولات أسماء الله تعالى وأزليتها ، فعند الأشاعرة- حسب قواعدهم- مدلولات أسماء الله تعالى ، ثابتة له، وهذا قد مر ذكره ، فقد نص عليه ، مثل الإمام الغزالي ، بقوله : « إن معاني الأسماء ثابتة في الأزل ، ولم تكن الأسـماء ، لأن الأسـماء عـربية وعجمية،

---

(١) المغنى في أبواب التوحيد والعدل : ج ١ ص ٢٥٤ ٠

(٢) المرجع السابق : ج ٣ ، خلق القرآن : ص ١٦٤ ٠

وكلها حادثة ٠٠٠٠» إلى أن قال : «٠٠٠٠ وكانت الأسماء التى سيلهمها - أي الله سبحانه وتعالى - عباده ، ويخلقها في أذهانهم وألسنتهم ، أيضا -معلومة عنده ، فبهذا التأويل يجوز أن يقال: كانت الأسماء في الأزل » (١)

على أن هذه المسألة ليس فيها من نزاع عند الأشاعرة ، فهي من جلياتها وواضحاتها عندهم، وكيف لا يثبتون مدلولات الأسماء ، وهم يدعون إثبات ما هو فوق ذلك ، وهو دعواهم قدم أسماء الله تعالى ٠ فليس الكلام في هذه الجزئية معهم، بل مع المعتزلة ٠

أما المعتزلة فنقول الأشاعرة عنهم توهم أنهم لا يقولون بثبوت مدلولات الأسماء لله تعالى ، وأنه تعالى ، كان خاليا عنها ، أيضا ، كخلوه عن الأسماء، حتى وضعها لنفسه ، ووضعها عباده ، فيما بعد ٠

فهذا الباقلاني يقول : « زعمت المعتزلة القدرية ٠٠٠٠٠، أن الصفة ليست بمعنى أكثر من الوصف الذي هو قول القائل وإخبار المخبر عمن أخبر عنه بأنه عالم قادر ، وتفخموا القول بأن الله تعالى كان في أزله بلا صفة ، ولا اسم من اسمائه وصفاته العليا ، قالوا : لأنه لا يجوز أن يكون في القدم واصفاً لنفسه ، لاعتقادهم خلق كلامه ، ولا يجوز أن يكون معه في القدم واصف له مخبر عما هو عليه ٠ فوجب أن لاصفة لله سبحانه قبل أن يخلق خلقه ، وأن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات ٠٠٠٠ وأن الله سبحانه كان قبل خلق كل من كلمه وأمره ونهاه ، بلا اسم ولا صفة ، فلما أوجد العباد خلقوا له الأسماء والصفات ٠» (٢)

وقال الجويني : « ذهبت المعتزلة إلى التسوية بين الاسم والتسمية ، والوصف والصفة ، والتزموا على ذلك بدعة شنعاء ، فقالوا : لم تكن للباري في الأزل صفة ولا اسم ، فإن الاسم والصفة أقوال المسمين والواصفين ، ولم يكن في الأزل قول عندهم ، ومن زعم أنه لم يكن لربه تعالى ، في أزله ، صفة الألوهية فقد فارق الدين ، وراغم إجماع المسلمين ٠» (٣)

---

(١) المقصد الأسنى : ص ٣٦ ٠
(٢) التمهيد : ص ٢٤٨ ٠
(٣) الارشاد : ص ١٤١ ٠

وقال ابن الحصار (١) : « من ينفي الصفات من المبتدعة يزعم أن لا مدلول للتسميات ، إلا الذات ، ولذلك يقولون: الاسم غير المُسَمَّى ، ومن يثبت الصفات يثبت للصفات مدلولات ، هي أوصاف الذات ، وهى غير العبارات وهي الأسماء عندهم ٠» (٢)

هذه بعض النصوص من علماء الأشاعرة في نقد المعتزلة ، ومن يمعن في هذه النصوص - قبل أن آتي بنصوص المعتزلة التي تخالف هذا صراحة - يرى أن كلام الباقلاني والجويني ينقض آخره أوله ، وكلام ابن الحصار فيه تجن وتقول ما لم يقولوه ٠

أما تناقض كلام الباقلاني والجويني ، فيظهر من رميهم المعتزلة بنفي الأسماء والصفات عن الله، تعالى، أي لم تكن له عندهم اسم ولاصفة ، حتى خلق الخلق ، فوضعوا له الأسماء والصفات ٠ فيقال : لو لم تكن مدلولات الأسماء والصفات ثابتة له عندهم ، كيف اتصف بمدلول الخلق ، ولو فيما لايزال ، فإن خلقه ، فيما لايزال ، متقدم على وجود المخلوقات التي وضعت له تلك الأسماء والصفات ٠ فهاهو ، سبحانه ، قد اتصف بمدلول الخَلْق عندهم ، قبل وجود المخلوقات ، على أن صفة الخلق عندهم - كالأشاعرة - من متعلقات كونه تعالى قادرا ، وهو عندهم وصف أزلي له، تعالى ، ومعنى أزليته عندهم ، قطعاً، أزلية مدلوله ، كما سيأتي نصهم فيه ٠

ولابد من التنبيه هنا أن مراد المعتزلة من مغايرة الصفة للموصوف ، وأن الصفة عين الوصف ، ما أرادوه من كون الاسم عين التسمية ، وغير المسمى ، فمرادهم إذن من مغايرة الصفة لذاته ، وكونها من وضع الخلق ، هو الوصف ، والذي هو الألفاظ ، الموضوعة للدلالة على المدلولات التي تضاف وتنسب إلى ذاته ٠ لا أن مدلولات الصفات والأسماء منفية عندهم ٠ كما قالوا في أن الاسم عين التسمية، لأنه اللفظ الموضوع لمعنىً، والمسمى هو المدلول

---

(١) ابن الحصار (...-٦١١هـ) الإمام الفقيه ، المحدث ، أبوالحسن، علي بن محمد بن محمد بن إبراهيم ، الأنصاري ، الخزرجي ، الأندلسي، الفاسي ، الشامي ، المعروف بابن الحصار ، جاور بمكة، وتوفي بالمدينة . ترك عدة مصنفات ، منها«الناسخ والمنسوخ »،و«البيان في تنقيح البرهان»،و«عقيدة» في أصول الدين، شرحها في أربعة مجلدات . انظر : التكملة لوفيات النقلة: ج٢ ص٣٠٩-٣١٠، نيل الابتهاج : ص٣١٦، الأعلام : ج٤ ص٣٣٠-٣٣١.

(٢) تفسير القرطبي : ج ١ ص ١٠٢ ٠

والمعنى الذي وُضِع له اللفظ ، فلأن «الاسم» مثل «العالم» ، «القادر» يفيد في المسمَّى صفة، أُطلق على هذه الأسماء عند المعتزلة صفات ·

فمراد المعتزلة من الصفات في هذا الباب - باب أسماء الله تعالى - مايريدونه بالأسماء ، فالأسماء والصفات عندهم ، فيها ، شيء واحد ، لذا تجدهم يقولون بأن الصفة عين الوصف ، وغير الموصوف ، كما يقولون ، الاسم عين التسمية ، وغير المسمَّى ·

يدل على ذلك كلام القاضي عبدالجبار ، وهو قوله : «اعلم أن الاسم على ضربين : أحدهما لايفيد في المسمَّى به ، وإنما يقوم مقام الاشارة في وقوع التعريف به ، من غير أن يقع التعريف بما يفيده ، وهو الذي سميناه لقب محض ، ومنه مايفيد في المسمى به جنسا ، أو صفة من صفة ، وهو الذي يسميه شيوخنا صفات ، ولا يجعلون الفارق بين الاسم والصفة ما يقوله أهل العربية في ذلك.»(١)

وأما قول ابن الحصار ، وكذا مايتضمنه كلام الباقلاني والجويني ، من أن المعتزلة لايثبتون مدلولات الأسماء - أو كما عبر عنها ابن الحصار بالتسميات على طريقة الأشاعرة - بل يرون أنه لامدلول إلا الذات · فهو قول - في نظري - غير صحيح ، أما إن قصد من هذا الكلام كونهم يجعلون الصفات عين الذات ، فيلزم منه نفي الصفات ، فيكون نفيا للمدلولات ، فهذا أمر آخر ، لأنه إلزام ، وليس قولا والتزاما ، والفرق بينهما ظاهر · فهم إذن لم ينفوا المدلولات ، بل جعلوا بعضها عين الذات ، كالعلم ، والقدرة، والحياة ، .... ، وبعضها غير الذات ، كالخلق ، والارادة ، والكلام ، ..... ، وستأتي نصوصهم · إن شاء الله تعالى ·

وسنرى أن تقسيم الأشاعرة لمدلولات الأسماء والصفات ، لايختلف عن تقسيم المعتزلة ، إلا بزيادة مدلولات لايقال هي عين ، ولاهي غير ، وأنهم

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل : ج ١ ص ١٩٨ ·

يشتركون مع المعتزلة في نفي مدلولات الصفات الفعلية عنه ،أزلا ، وليس فقط الأسماء ، التي هي الألفاظ ، الدالة على تلك المدلولات ، كما سبق الاشارة إليه · فهموالمعتزلة سواء ، وإن أبدى ظاهر بعض عباراتهم أنهم يثبتون مدلول الأسماء والصفات الفعلية ، أزلا ، وأنهم بريئون مما رموا المعتزلة به ، كما سيظهر جليا من عباراتهم ، إن شاء الله تعالى · في باب القدرة ·

أما نصوص المعتزلة الدالة على إثباتهم لمدلولات الأسماء ، وتقسيمها إلى الثابت له فيما لم يزل وفيما لايزال ، والثابت له فيما لايزال فقط ، فمنها قول القاضي عبدالجبار عن طرف من قسمة الأسماء الإلهية : «أنها تنقسم إلى قسمين؛ أحدها يجري عليه فيما لم يزل ، لأنه لايفيد في اللفظ ، ولا في المعنى وجود غيره ، ومنه مالا يجري عليه فيما لم يزل ، لافادته وجود غيره.»(١)

وواضح أن قوله «فيما لم يزل» يفيد ثبوت مدلول الاسم له ، لامجرد اللفظ ، لأن اللفظ منفي ثبوته عندهم فيما لم يزل ، كما تقدم ·

ومنها قوله : «اعلم أن القديم ، جل وعز يوصف بأنه قادر ، والمراد بذلك أنه يختص بحال لكونه عليها يصح منه إيجاد الأفعال ...» إلى أن قال : «وليس لأحد أن يقول يجب أن لايوصف عز وجل بأنه قادر فيما لم يزل ، وذلك أنا قد بينا أن الفعل يصح منه ، وأن تحت هذا القول أن الفعل يصح منه متى صح وجوده في نفسه ..... ولذلك صح أن نقول: إنه قادر فيما لم يزل على إيجاد الأفعال الآن ، لأنه لما له يختص به في ذاته، يصح منه الآن، وفي سائر الأحوال إيجاد الفعل ، والغرض بتجدد الوصف له ، بأنه قادر، الإبانة عما هو عليه في ذاته ، ..... ونصفه بأنه قادر فيما لم يزل ولايزال ، لأنه استحق هذه الصفة لا لعلة متجددة ، بل لذاته.»(٢)

وكلامه هذا صريح في ثبوت مدلول كونه قادرا له تعالى في الأزل ، بخلاف وجود الفعل عنه ، مع كونه متعلق كونه قادرا ، إلا أنه لايوجد فيما لم يزل ، بل فيما لايزال · لاستحالة وجود غيره في الأزل ·

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل : ج ١ ص ٢٥٨ ·

(٢) المرجع السابق : نفس الجزء ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥ بتصرف ·

وهذا قريب من قول الأشاعرة في القدرة القديمة ، باعتبار التعلق الصلوحي ، والقدرة الحادثة ، باعتبار التعلق التنجيزي ·

ومنها قوله : «يوصف تعالى بأنه إله ، والمراد بذلك أنه ممن تحق له العبادة وتليق به ، .... ويراد بذلك أنه في ذاته ممن يصح أن ينعم الانعام الذي به يستحق العبادة ، فتحقيقه يرجع إلى أنه قادر على خلق الأجسام وإحيائها والانعام عليها النعمة العظيمة ، التي معها تصح العبادة ، فلذلك قلنا : إنه فيما لم يزل ممن تحق له العبادة، من حيث كان قادرا لنفسه فيما لم يزل.»(١)

ثم أتبعه بقول أبي هاشم ، بقوله : «قال شيخنا أبو هاشم : إن أهل العربية يقولون إن تسمية «الله» جارية مجرى أسماء الأعلام ، ومرادهم بذلك أن استعمالهم له يجري مجرى استعمالهم لأسماء الأعلام دون الصفات ، وإن كان يتضمن معنى وَصْفِهِ بأنه إله ، فلذلك قيل فيه سبحانه ، إنه يُسَمَّى بذلك فيما لم يزل ولايزال.»(٢)

ومنها قوله : «يوصف سبحانه بأنه عالم ، والمراد به عند شيخنا أبي هاشم أنه مختص بحال لاختصاصه بها تتأتى الأفعال المحكمة منه.»(٣)

ومنها قوله : «يوصف بأنه حي ، ويفيد أنه مختص بحال معها يصح أن يقدر ويعلم ويدرك.»(٤)

وغير ذلك من النصوص الكثيرة التي عدد فيها القاضي عبدالجبار اسماء الله تعالى مبينا مدلول كل اسم، ومايثبت له في الأزل ، وفيما لايزال ، ومايثبت له فيما لايزال فقط ·

وهكذا تبين أن المعتزلة يثبتون مدلولات أسماء الله تعالى ، وأنها الذات مع اعتبار حالة له سبحانه ، مأخوذة من مفهوم الاسم ·

---

(١) المرجع السابق : نفس الجزء ، ص ٢١٠ بتصرف ·

(٢) المرجع السابق ، نفس الجزء ، ص ٢١٢ ·

(٣) المرجع السابق ، نفس الجزء ، ص ٢١٩ ·

(٤) المرجع السابق ، نفس الجزء ، ص ٢٢٩ ·

لكن يجدر بي ههنا أن أبين الباعث الذي دفع المعتزلة إلى القول بمغايرة الاسم للمسمى - اتماماً لحق البحث ، وليظهر هذا الداعي أن الخلاف في ألفاظ الأسماء لا مدلولاتها - فأقول : إن الباعث لهم على ذلك سبب جوهري يعود إلى قواعد مذهبهم ، ذلك أنهم يرون أن الأسماء التي هي التسميات الموضوعة للذات الإلهية حادثة - وليلاحظ أن الكلام في الألفاظ وليس المعاني والمدلولات، فهذا أمر آخر لا صلة بهذا البحث عندهم - ولما كانت الأسماء حادثة ، وجب كونها غير الذات ، لأنها لو كانت عين الذات ، وهي حادثة ، لكان الحادث عين القديم ، وهو تناقض ظاهر ، أو أن يكون حالا فيه ، وهو، باطل على قواعد مذهبهم ، لاستحالة حلول الحوادث بذاته ، فثبت أن عيينة الأسماء للذات ، بعد القطع بحدوثها عندهم ، باطل ، يستحيل اعتقاده، فوجب كونها غيره٠

أما سبب حدوث الأسماء- التي هي التسميات - فهو مبني على مسألة عظيمة من مسائل التوحيد عندهم ، ألا وهو القول في ظهور الكلام - الذي هو الحروف والأصوات ، التي هي أساس تركيب الأسماء والألفاظ - في الوجود، هل له ابتداء ، فهو حادث ، أم ليس له ابتداء فهو قديم ٠ فهم يرون أن الكلام لايكون إلا المشتمل على الحروف والأصوات ، سواء من خالق أو مخلوق ، وهو حادث عندهم في الوجود بعد العدم . سواء من خالق أو مخلوق٠ وهذه مسألة سيأتي نقاشها في بابها ، ان شاء الله تعالى ٠ فلأجل هذا قطعوا بمغايرة الاسم للمسمى ، وإلا لزم ماسبق من الأمور الباطلة ٠

وبعد هذا كله تبين أن الخلاف بين الفريقين خلاف لفظي ، لأنهما متفقان على نفي وجود ألفاظ أسماء الله تعالى أزلا ، فهي حادثة عندهما ، كما أنهما متفقان على اثبات مدلول الأسماء ، إلا أن الأشاعرة يثبتون مدلول الأسماء المتضمنة للصفات العقلية حقيقة ، ويجعلونها لاهي عين الذات ولاغيره، كالعالم والقادر ... فانهما يدلان على الذات مع صفتي العلم والقدرة ، وهما صفتان حقيقيتان لايقال إنهما عين الذات ، بخلاف المعتزلة الذين

جعلوهما وأشباههما عين الذات ، وفسروهما بحالة ونسبة إلى الذات، بها يتحقق كونه عالما وقادرا .... ، لا أنهما صفتان حقيقيتان قائمتان بالذات ·

وهما يتفقان على أن مدلول الأسماء الفعلية ، كالخالق ، والرزاق ، والمحيي ، ..... ، وهي الـذات المتصفة بالخلق والرزق ، والاحياء ، غير ثابتة له أزلا · فالله تعالى وإن كـان يسمى عند الفريقين بأنه خالق ورازق ، ومحيى ، .... لكن لا على أنه خالق ورازق ، ومحي بالفعل أزلا ، فهو غير متصف بمدلول هذه الأسماء ، أزلا ، بالفعل ، بل متصف بها فيما لايزال · لاستحالة قدم المفعول ، وقد كان سبحانه ولامفعول ولا موجود غيره ، فاقتضى ذلك عدم ظهور مدلول تلك الأسماء عنه بالفعل ، أزلا ·

فبان أن الخلاف بين الفريقين في ألفاظ الأسماء الإلهية خلاف لفظي ·

وقد تفطن إلى هذا الخلاف اللفظي بين الأشاعرة والمعتزلة ، الشيخ البيجوري في شرحه على جوهرة التوحيد ، حيث قال : «إن الأسماء ألفاظ ، وهي حادثة ، قطعا ، فتكون الأسماء حادثة ، قطعاً ، فكيف توصف الأسماء بالقدم · أجيب بأنها قديمة لا باعتبار ذاتها بل باعتبار التسمية بها · وبحث في هذا الجواب بأن التسمية وضع الاسم للمسمى ، وحيث كان الاسم حادثا كانت حادثة · وأجيب بأن معنى قدمها أن الله صالح لها أزلا ، فهي قديمة باعتبار الصلاحية · وفيه أن هذا لايحسن في الرد على المعتزلة ، الذين يقولون : إنها من وضع الخلق ، إذ لاينافيه ·

وبعضهم أجاب بأن قدمها من حيث علم الله تعالى وتقديره في الأزل · وفيه أن جميع الحوادث كذلك · وقيل : إن قدمها من حيث مدلولها · وفيه أن قدم المدلول يرجع لما سبق من قدم الذات والصفات ، ولايحسن في الرد على المعتزلة.» أهـ ·

وظاهر أنه لولا قولهم بحدوث ألفاظ الأسماء ، لما احتاجوا إلى الإجابة عن هذه المسألة بهذه الاجوبة الواهية · ثم إن البيجوري اختار جواب الشيخ

محمد بن عبدالله العربي وهو قوله : «إن من كلام الله القديم أسماء له ، هي المحكوم عليها بالقدم ، كما أن منه أمرا ونهيا الخ ، وعلى هذا فالمراد بالتسمية القديمة دلالة الكلام أزلا على معاني الأسماء من غير تبعيض ولاتجزئه في الكلام»(١) · ويلاحظ أن هذا الجواب لايغني في دفع الاعتراض ، إذ ليس الكلام في دلالة الكلام النفسي أزلا على معاني الأسماء أزلا ، إنما في ألفاظ الأسماء المشتملة على الحرف والصوت لذلك استدرك ، نفسه ، قائلا : «وفي هذا الكلام تسليم أن الأسماء ليست أزلية كما لايخفى»أهـ ·

فإذا ظهر أن الخلاف بينهما في الألفاظ فقط في هذا الباب تبين أن طعن الأشاعرة على المعتزلة منشؤه ليس القول بأن الاسم غير المسمَّى ، ليقتضي إلزامهم نفي مدلول أسماء الله تعالى · بل لقولهم في الصفات بأنها عين الذات، فيلزم نفيها ، وهذه مسألة - في نظري - لاصلة لها بمبحثنا هذا في الاسم والمسمَّى ، بل مسألة مستقلة برأسها · يوضح هذا أمران :

الأول : أن مسألة الاسم والمسمى مسألة لغوية ، اختلف فيها العلماء ، حتى من أهل السنة ، أنفسهم ، بل الكل مُقِر أن الاسم قد يراد به نفس المسمى أحيانا ، وقد يراد به اللفظ فقط ، قال القاضي عياض : «لاشك عند القائلين بأن الاسم هو المسمى من أهل السنة ، وجماهير أئمة اللغة ، أو مخالفيهم من المعتزلة أن الاسم قد يقع أحيانا والمراد به التسمية حيث كان في خالق أو مخلوق ، ففي حق الخالق ، تسمية المخلوق له باسمه ، وفعل المخلوق ذلك بعباراته ، .... وكذلك لايختلفون أن لفظة الاسم إذا تكلم بها المخلوق فتلك اللفظة ، والحروف والأصوات المقطعة ، المنفهم منها الاسم ، أنها غير الذات ،

---

(١) شرح الجوهرة : ص ٥١- ٥٢.

بل هي التسمية ، وإنما الاسم الذي هو الذات ، مايفهم منه ، من خالق ومخلوق.»(١)

الثاني : أن المعتزلة لو أرادوا برأيهم بمغايرة الاسم للمسمى ، التوصل إلى نفي مدلولات أسماء الله تعالى ، لكان القول بعينية الاسم للمسمى ، عندهم ، أولى من قولهم بالمغايرة بينهما ، طردا لمذهبهم في نفي الصفات ، حيث جعلوها عين الذات ، أي عين الموصوف ، فهلا قالوا ، أيضا: إن الأسماء عين المسمى ، كما قالوا : إن الصفات عين الذات ، فيكون أجدر وأليق لنفي مدلولات الصفات والأسماء معاً .

وبهذا يظهر أن القول بأن الاسم عين المسمى أولى بهذا اللازم ، وهو نفي مدلولات أسماء الله تعالى .

فإذا بان كل هذا ، وظهر أن الخلاف في الألفاظ ، فما وجه تكفير السلف - كما مر النقل عن الائمة ، الشافعي وأحمد واسحاق بن راهوية ، والأصمعي ، وغيرهم - لمن قال : إن الاسم غير المسمى ؟

جواب هذا السؤال باختصار من وجهين :

الوجه الأول : أن القول بأن اسماء الله تعالى غيره يقتضي خلوه تعالى من هذه الأسماء ، أزلا ، أي خلوه من التسميات ، فلم يكن له تعالى في الأزل اسم ، حتى حدثت له تعالى ، فلم يكن له مثل العالم والقادر ، والرحمن ، والرحيم .... ، حتى أحدثها الله تعالى ، أو أحدثها خلقه له .

ولأن السلف يذهبون إلى أن هذه الأسماء ، التي هي له تعالى ، أزلية قالوا بكفر من قال بحدوثها لأن القول بحدوثها لازم القول بمغايرتها للذات وهم يرون أن اسماءه التي سمى نفسه تعالى بها من كلامه ، وكلامه ليس غيره ، بل صفة من صفاته القائمة بذاته ، فكيف يقال هي غيره(٢) .

---

(١) انظر : شرح النووي على صحيح مسلم : ج ١٥ ص ٢٠٤ ، وانظر كلام أبو العباس القرطبي في فتح الباري : ج ١١ ص٢٢٢

(٢) انظر تمهيد الأوائل : ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

الوجه الثاني :

وهو مترتب على الوجه الأول ، أن القول به يلزم منه حدوث القرآن الكريم ، وكونه مخلوقا ، لأن فيه أسماء الله تعالى ، فلو كانت غيره ، لكانت حادثة ، ولو كانت حادثة ، وهي من كلامه ، لزم حدوث جميع كلامه ٠

وقد ثبت عن الامام أحمد ، وغيره(١) ، أن القول بخلق القرآن كفر ، فلأن مؤدى القول بمغايرة الاسم للمسمى ، القول بخلق القرآن ، لذا كان الحكم عليه كالحكم على القول بخلق القرآن ٠

وهذا الوجه يدل على أن مسألة الاسم والمسمى على صلة وثيقة بكلام الله تعالى ، والقرآن الكريم ٠

يؤكد الوجهين السابقين بعض النصوص عن علماء السلف ، كقول عثمان الدارمي حكاية عن بشر المريسي أنه متى اعترف - حسب زعمه - بأن الله تكلم مثلا بقوله : ﴿إني أنا الله رب العالمين﴾(٢) لزمه القول بأن الله تكلم بالقرآن ، ولو اعترف بذلك انكسر عليه مذهبه في القرآن(٣)٠

وقول الإمام أحمد ، لما سأله ابن هانئ عن القرآن ، فقال : «من زعم أن أسماء الله مخلوقه فهو كافر.»(٤)

وقول الإمام إسحاق بن راهوية عن القائلين بمغايرة الاسم للمسمى : «أفضوا إلى أن قالوا : أسماء الله مخلوقه لأنه كان ولا اسم ، وهذا الكفر المحض ، لأن لله الأسماء الحسنى ، فمن فرق بين الله وبين أسمائه وبين علمه ومشيئته فجعل ذلك مخلوقا كله ، والله خالقها فقد كفر.»(٥)

---

(١) انظر مسائل الامام أحمد ، رواية أبي داود : ص ٢٦٢ ، ورواية ابن هانئ : ج ٢ ص ١٥٣، السنة لابنه عبدالله : ج ١ ص ١١٢ ومابعدها ، الشرح والابانة لابن بطة : ص ١٨٦ ، خلق أفعال العباد : ص ٣٠ ، الرد على الجهمية للدارمي: ص ٣٤٥ ومابعدها ٠

(٢) سورة القصص ، الآية ٣٠ ٠ (٣) رد الإمام الدارمي : ص ١٠ بتصرف ٠

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة : ج ٢ ص ٢١٤ ٠

(٥) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة ٠

وقول الإمام ابن تيمية عن القائلين بأن الاسم غير المسمى : «هؤلاء هم الذين ذمهم السلف ، وغلظوا فيهم القول ، لأن أسماء الله من كلامه ، وكلام الله غير مخلوق ، بل هو المتكلم به ، وهو المسمى لنفسه بما فيه من الأسماء، والجهمية يقولون : كلامه مخلوق ، وأسماؤه مخلوقة ، وهو نفسه لم يتكلم بكلام يقوم بذاته ، وسلامى نفسه باسم هو المتكلم به ، بل قد يقولون إنه تكلم به ، ولاسمى نفسه بهذه الأسماء ، بمعنى أنه خلقها في غيره ، لابمعنى أنه نفسه تكلم بهذا الكلام القائم به ، فالقول في أسمائه هو نوع من القول في كلامه.»(١)

نقد رأي السعد :

ذكرت أن السعد ذهب إلى التفريق بين الاسم والمسمى والتسمية ، وادعى بداهة هذا الأمر · ولاشك أن التفريق بين الاسم والمسمى ، إن عنى به السعد - وهو الظاهر من سياق كلامه - عبارات الخلق التي تنادي بها الرب جل وعلا ، وتسميه بها ، فلاشك أنها غير المسمى لأمرين : الأول : أنها ألفاظ مشتملة على حروف وأصوات ، ولاشك أن الحروف والأصوات ، غير المعنى، والمسمى، والمدلول ·

الثاني : أنها صفات المحدثات ، التي هي المخلوقات ، إذ هي صادرة عن زيد وعمر وبكر ... ، والخارج من الحادث حادث مثله ، وصفة الحادث حادثة مثله ·

وإن عنى السعد بالأسماء التي هي غير المسمى ، الأسماء التي تكلم بها الرب جلا وعلا - وهو احتمال بعيد - فلاشك أن هذا مخالف لمذهب السلف القائلين بأن الأسماء التي سمى الله تعالى بها نفسه من كلامه ، وكلامه صفة من صفاته القائمة به ، فلا يقال : إنها غيره ·

والذي يظهر من كلام السعد ومذهبه في كلام الله تعالى ، كما سيأتي ، أنه لايختلف عن الأشاعرة في إثبات الكلام النفسي لله، تعالى ، دون الحـــرف

---

(١) مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ١٨٦ ·

والصوت ، فهما عنده حادثان . وبه تكون أسماء الرب ، جل وعلا ، التي سمّى بها نفسه ، عنده ، حادثة ، أيضا ، أعني حدوث ألفاظها ، المشتملة على الحرف والصوت . فيلزم ، عنده ، مغايرتها للمسمّى ، وإلا يلزم منه المحال الباطل .

وهذه المسألة محلها صفة الكلام الإلهي ، وسيأتي الحديث عنها ، بعون الله تعالى وتوفيقه .

نقد المسألة الثانية : مأخذ أسماء الله تعالى :

ذكرت أن ظاهر رأي السعد ، يفيد أنه يذهب مذهب التوقيف ، وقد نسبه الى جمهور الأشاعرة ، وهو كما قال ، فهو رأي أبي الحسن الأشعري ومتابعيه (١) ، وهذا الرأي هو الذي ينسبه أكثر العلماء إلى جمهور أهل السنة ، وسلف هذه الأمة (٢).

وقطعا المراد بالتوقيف فيما قاله السعد ، فيما لم يرد به إذن ولامنع، وكان الله تعالى موصوفا بمعناه ، أي كان الاسم مشتقا من فعل أو صفة ، وكان هذا الاطلاق ليس فيه اخلال بحق الله تعالى ، أو عدم إجلال ، وإن كان فيه عدم إخلال ، إذ الإسم قد لايكون فيه إخلال بشيء - أي إضافة نقص - لله تعالى ، لكن قد يفيد عدم إجلال ، فيجب الكف عن تسمية الله تعالى به. وهذا متفق عليه بين جميع الفرق المتنازعة ، من حيث المبدأ ، وإن اختلفوا في تفاصيل ثبوت أسماء كثيرة لله تعالى ، فبعضهم ينفيها ، بدعوى عدم الإجلال، ولاقتضائه الإخلال ، وبعضهم يثبته ، لدعواهم انتفاء ذلك في تلك الأسماء ، كما سيأتي بيانه ، إن شاء الله تعالى .

فما ذكره السعد في التوقيف ، هو الذي عليه المعول ، وهو الأولى والأرجح من الأقوال ، في نظري ، سواء الأسماء المطابقة المشتقة من صفاته وأفعاله ، أو المرادفة ، أو اللازمة لأفعاله وصفاته وأسمائه ، ، إلا أن يرد إذن من كتاب أو سنة ، أو إجماع . والدليل فيه ماذكره السعد ، وهو قياس الأولى في الغائب على الشاهد، فإنه لايجوز أن يسمى النبي بغير أسمائه ، التي هي له، والتي نص عليها، عليه الصلاة والسلام، وكذلك هذا ثابت في حق كل

---

(١) انظر رأي جمهور الأشاعرة في : أصول الدين : ص ١١٦ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٣٧ ، لوامع البينات : ص ١٨ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٦٨ ، طرح التثريب : ج ٧ ص ١٥٣ - ١٥٤ ، المقصد الأسنى : ص ١٧٣ .

(٢) انظر : الفتوحات الربانية : ج ٣ ص ٢٠٠ ، لوامع الأنوار البهية : ج ١ ص ١٢٤ - ١٢٥ ، شرح جوهرة التوحيد : ص ٥٣ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٣٧ ، الأسماء والصفات : ص ١١ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٩٨ - ٣٩٩ .

واحد من الناس ، فإن أي إنسان اذا سُمّي باسم ليس له لايرتضيه · فكيف بالباري تعالى، فهو أولى بالمنع·(١)

يدل على ذلك ، أيضا ، أن الله تعالى موصوف بأسماء لايوصف بما في معناها ، إذ يقال له: جواد وعالم ، ولايقال : سخي وفاضل ، ويقال : رحيم ، ولايقال : شفيق ، وقد يوصف بأفعال ، ولايوصف بأفعال ، ولايُسَمّى بما يشتق منها ، كقوله تعالى : ﴿وسقاهم ربهم شرابا طهورا﴾(٢) ، فلا يُسَمّى باسم الساقي(٣) ، وقوله تعالى : ﴿الله يستهزئ بهم﴾(٤) ، فلايُسَمّى باسم المستهزئ ، وقوله تعالى : ﴿ومكروا ومكر الله﴾(٥) ، فلايسمى باسم الماكر ، وغيرها من الآيات كثير ·

وأما دعوى من أجاز التسمية ، بالقياس ، بأن تلك الأسماء الممنوعة ، موهمة النقص والإخلال في ذات الله تعالى ، دون غيرها ، مما ليس فيه نقص وإخلال وعدم إجلال، فإن الجواب عنه أنه ليس في هذا الباب ضابط يمكن الركون إليه واعتماده ، لأن العقول متفاوته في تحديد ما ليس فيه إخلال وعدم إجلال ، مما هو ليس كذلك ، لذلك تجد المعتزلة ، يثبتون لله تعالى ، أسماء، يرى غيرهم، من الأشاعرة الذاهبين إلى القياس في أسمائه، وغيرهم ، أنها لاتثبت له ، لأن فيها إخلال وعدم إجلال · كتسمية الله تعالى بالعارف ، والداري ، والطبيب ، وغيرها ، فقد اثبتها المعتزلة(٦) ، ونفاها غيرهم ·

لذلك فالأولى والأصوب الأخذ بالتوقيف ، ومنع ما لم يثبت بالكتاب أو السنة ، أو الإجماع وذلك للاحتياط، احتزازا عما يوهم باطلا ، لعظم الخطر في هذا الباب(٧)·

---

(١) انظر : اصول الدين : ص ١١٦ ·
(٢) سورة الانسان ، الآية ٢٠ ·
(٣) الصحائف الالهية : ص ٣٩٩ ، وانظر : اصول الدين : ص ١١٦ ·
(٤) سورة البقرة، الآية ١٥ ·
(٥) سورة آل عمران ، الآية ٥٤.
(٦) انظر : المغني في أبواب التوحيد والعدل : ج ١ ص ٢٢١ ، ص ٢٢٣ ·
(٧) المواقف مع شرحه : ج ٣ ص ١٦٨ ·

هذا رأي السعد في هذا الموضوع ، أما النصوص الأخرى ، التي ثبتت عنه عند حديثه عن أقسام أسماء الله تعالى ، والتي أفادت كثرة أسماء الله ، تعالى ، فالذي يبدو لي أنه يريد أن يبين أن الأسماء التي تتعلق بالذات من حيث هي قليلة ، بل ليس هناك الا اسما واحدا يدل على الذات من حيث هي، ألا وهو اسم «الله» بخلاف الأسماء الدالة على صفاته وأفعاله فإنها كثيرة . فهو يريد أن يبين أنها كثيرة بهذا الاعتبار ، لا أنها قياسية .

بدليل أنه ذكر في إحدى تلك النصوص مايفيد أنه يريد بكثرتها أنها فوق الأسماء التسعة والتسعين،التي جاء بها الخبر ، وهو قوله :«فإن قيل اعتبار السلوب والإضافات يقتضي تكثر أسماء الله ، تعالى ، جدا - حتى ذكر بعضهم أنها لاتتناهى بحسب لاتناهي الإضافات والمغايرات - فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين»(١) .

فهذا النص يفيد أنه يريد أن يقرر بكثرتها كونها فوق التسعة والتسعين التي نطق بها الخبر ، لا أنها قياسية .

وأما قوله : «حتى ذكر بعضهم أنها لاتتناهى» فهذا لايفيد أنه يذهب هذا المذهب ليقال : إنه يقول بأنها قياسية . بل هو يحكي رأي بعضهم في أنه يذهب إلى أن أسماءه ، تعالى ، غير متناهية(٢) .

وربما يقال إن قول السعد : «فإن قيل فلم لايجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكي ، وما أشبه ذلك . قلنا : لما فيه من الإيهام ....» الى قوله عن الأسماء : «بل يجب أن لايخلو عن نوع تعظيم ورعاية أدب»(٣) . يدل على أنه يرى أن الأسماء قياسية بشرط أن لاتوهم الإخلال، ونفي الإجلال، ورعاية الأدب ، بدليل أنه منع مثل العارف والعاقل ... مما فيه إيهام ، فلو لم يكن فيها إيهام ، وكان فيه رعاية أدب وإجلال لما منعه .

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧٢ .
(٢) لعله يقصد به الامام الرازي ، فقد نص على عدم تناهي أسماء الله تعالى بحسب السلوب والاضافات ، لأن مذهبه أن ثبوت أسمائه تعالى قياسي لاتوقيفي . انظر : التفسير الكبير : ج ١ ص ١٤٢ ، ص ١٤٤ - ١٤٥ ، ص ١٦٠ - ١٦١ ، لوامع البينات : ص ٤٢ - ٤٣ .
(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٧١ .

والجواب : أن هذا الاستنتاج صحيح لو كان هذا الكلام للسعد نفسه ، إلا أن الواقع أنه شرح من السعد لكلام الغزالي ، فقد ذكره السعد بعد تفصيله لمذهب الغزالي · والغزالي نفسه قد ذكر مثل هذا الكلام عقيب ذكر مذهبه ، وأتى بنفس الشواهد والنصوص(١)· مما يدل على أن السعد شارح ومبين لتفاصيل مذهب الغزالي · والله أعلم ·

أما المذاهب التي ذكرها في هذا الباب فيحسن قبل التعرض لها الإشارة إلى مأخذ الخلاف بين أصحاب المذاهب في هذه المسألة ·

إن الخلاف بين تلك الفرق - وحتى القائلين بالتوقيف - ليس في أسماء الأعلام الموضوعة لذاته من حيث هي ، أي الأسماء المحضة ، وإنما الخلاف في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال ·

يدل على ذلك قول السعد : «.... وإنما الخلاف فيما لم يرد به إذن ولامنع، وكان هو موصوفا بمعناه، ولم يكن إطلاقه موهما مما يستحيل في حقه.»

فهذا النص يفيد أن الخلاف فيما وراء الأسماء الأعلام الدالة على الذات من حيث هي ·

وممن نص على ذلك الشريف الجرجاني حيث قال : «وليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات ، وإنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال.»(٢)

فالنزاع إذن ليس في أسمائه الأعلام ، لأنها أسماء محضة ، دالة على مجرد الذات ، لذلك ليس النزاع فيها ، بحيث يقال : هل هي توقيفية أم قياسية ؟!

أما المعتزلة فلأنهم ينفون الأسماء الأعلام، بمعنى الألقاب المحضة ، ويحيلونها على الله ، لأنه عبث لافائدة فيه(٣) وأما غيرهم ، كالأشاعـــرة ،

(١) انظر المقصد الأسنى : ص ١٧٥ - ١٧٦ ·

(٢) شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٨ ، وانظر : الدر النضيد : ص ١٥٨ - ١٥٩ ·

(٣) انظر : المغني في أبواب التوحيد والعدل : ج ١ ص ١٩٨ - ١٩٩ ·

فلأنهم لايرون أن له اسما علما سوى الاسم «الله» ، وبقية الأسماء مشتقة من صفاته وأفعاله ٠

وبهذا يظهر أن تفصيل الامام الغزالي لاوجه له ، في نظري ، لأنه ليس إلا بمثابة البيان والتفصيل لموضع هم لايختلفون فيه ، وبه يظهر أنه لاخلاف بين مذهب المعتزلة والباقلاني والغزالي ٠

لأن المعتزلة يرون أن أسماء الله لاتوضع له إلا أن تكون مفيدة أو جارية مجرى المفيد ، ومرادهم بالمفيد مايفيد في المسمى به جنسا أو صفة من صفة(١)، أي المأخوذة من أفعاله وصفاته ، كالخالق والعالم ، وغيرهما ٠ ومرادهم بالجاري مجرى المفيد ، ماكان لقبا في أصل وضعه ، لكنه يجري مجرى المفيد، مثل تسمية الله تعالى عندهم «بالشيء» ، فإن الشيء وإن كان في أصل وضعه غير مفيد صفة أو فعلا ، أو حالا معينا ، لكنه جرى مجرى الصفات المفيدة من حيث كونه صح أن يعلم ، وأن يخبر عنه(٢)٠

أما الألقاب المحضة ، اي أسماء الأعلام غير المشتقة التي لاتفيد ولاتجري مجرى المفيد فممتنعة في حقه تعالى ، كما مر ٠

لذا ، لما كانت الأسماء الالهية عندهم من وضع وتواضع البشر(٣) ، لم يمتنع عندهم وضع أسماء له بطريق الاشتقاق من أفعاله وصفاته ، بشرط أن لاتفيد إخلالا ونقصا في حقه تعالى ، مما يستحيل عليه تعالى ٠

قال القاضي عبدالجبار : «اعلم أن جميع ماذكرناه في الدلالة على حسن إجراء الأسماء على المسميات من غير إذن ، يدل على حسن إجرائها على القديم، تعالى ذكره من غير إذن ، لأنا إذا علمناه بالعقل ، وعلمنا مايستحقه من الأوصاف ، وعلمناه فاعلا لما أحدثه ، لم يمتنع أن تجري عليه من الأسماء مايفيد ماهو عليه في ذاته ، وما أوجده من فعله.»(٤)

---

(١) المرجع السابق : نفس الجزء والصفحة ٠
(٢) المرجع السابق ، نفس الجزء : ص ١٩٨ ، ص ٢٠٢ ٠
(٣) المرجع السابق، نفس الجزء : ص١٦٠ ومابعدها، ص ١٧٢-١٧٣ص ١٧٤ ومابعدها
(٤) المرجع السابق ، نفس الجزء : ص ١٧٩ ٠

فهو ههنا يقيس الغائب على الشاهد ، كما أنه يستدل عليه من جهة أخرى بأن الدعاء الى الله تعالى حسن في العقل ، متى علم العاقل ربه ، وعرف توحيده وعدله ، والدعاء لايصح إلا بذكر أسماء الله تعالى وصفاته ، وذلك يدل على صحة القول بأنه يجوز أن يُسَمَّى ويوصف من جهة العقل(١)٠

هذه النصوص تدل على مذهبهم في مأخذ أسماء الله تعالى من حيث الجملة ٠ أما أنهم يمنعون مافيه إخلال في حقه تعالى ، فقد نص القاضي عبدالجبار على أن مافيه إيهام في حقه تعالى فيمنع إطلاقه عليه تعالى(٢)٠ هذا من حيث المبدأ ، لكن من حيث التطبيق تجدهم أثبتوا أسماء كثيرة لاتليق بجلال الله وعظمته، كالعارف، والداري، والعامل ، والمخترع ، والساخط، والعازم ، والكاره ، والطالب ، والمدرك ، والحارس، والزارع(٣) ، .... وغيرها من الأسماء التي لاتخلو من عدم رعاية الأدب والإجلال ٠

وقد نقل بعض الأشاعرة عن بعض المعتزلة من أسماء الله تعالى مافيه جسارة وقلة أدب ، إن ثبت ذلك ، فقد ذكر البغدادي عن أبي على الجبائي أنه كان يُسَمِّي الله،تعالى،مطيعاً لعبده إذا أعطاه مراده ، ومُحَبِّلا للنساء ، إذا خلق فيهن الحَبَل(٤)٠

أما مذهب الباقلاني(٥) ، والغزالي(٦) فلايختلف عن مذهب المعتزلة

---

(١) المرجع السابق ، نفس الجزء : ص ١٧٩ - ١٨٠ ٠

(٢) المرجع السابق ، نفس الجزء : ص ١٩٥ - ١٩٦ ٠

(٣) انظر تفاصيل هذه الأسماء وغيرها في : المغني في أبواب التوحيد والعدل : ج١ ص ٢٠٤ - ٢٥٨ ، ج ١١ ص ١٨٦ - ٢٣٦ ٠

(٤) الفرق بين الفرق : ص ٣٣٧ ، أصول الدين : ص ٣٣٦ - ٣٣٧ ، التبصير في الدين : ص ٥٢ ٠

(٥) انظر رأي الباقلاني في : لوامع البينات : ص ٣٦ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٨ ، المقصد الأسنى : ص ١٧٣ ٠

(٦) راي الغزالي في : المقصد الأسنى : ص ١٧٣ ومابعدها ٠
وهذا رأي بعض الأئمة، مثل القاضي أبي يعلي. انظر : المعتمد في أصول الدين : ص ٦٢، والإمام ابن تيمية، انظر : مجموع الفتاوي : ج ٦ ص ١٤٢ - ١٤٣ ٠

إلا في رعاية الأدب والإجلال ، وأما منع مايستحيل معناه في حق الله تعالى ، فالمعتزلة يشاركونهم في هذا القيد ٠

والحق أن مذهب الإمام الغزالي في تفصيله السابق ، في أن التوقيف فيما يعود إلى الاسم ، دون مايعود إلى الوصف ، إذ هذا الأخير لايقف على الإذن، بل الصادق منه مباح دون الكاذب(١) ، بشرط - قطعاً - أن يكون الصادق مما لايوهم إخلال ولاعدم إجلال ، لايختلف عن مذهب المعتزلة والباقلاني ومن نحى منحاهم في شيء ، لأن الخلاف الجاري في التوقيف والقياس ليس في الأسماء الأعلام المحضة التي تخص الباري، تعالى ، بل في الأسماء المشتقة من أفعاله وأوصافه تعالى ، إذ جميع من قال بأن الأسماء غير توقفية ، أراد هذا القسم ، وليس القسم الأول ٠ أما المعتزلة ، فكما أشرت ، سابقا ، فلأنهم - أصلا - يحيلون ثبوت الأسماء الاعلام ، أي الألقاب المحضة - له تعالى - بل جميع أسمائه مشتقة إما من صفاته أو أفعاله ، التي يشترك معه في مفهومها عباده ، بل هم يرون أن أصل مواضعات العباد للصفات والأفعال - التي هي بعض أفراد اللغة - هي منشأ إثبات الأسماء لله تعالى ٠ لذا تراهم يثبتون لله تعالى منها ماتستحسنه عقولهم ، ولاترى فيه أي إخلال بجنابه ، سبحانه وتعالى، وإن كانوا قد تجاسروا ، وأخلوا برعاية الأدب ، فهذا أمر آخر٠

وأما الباقلاني فهو على رأي المعتزلة ، حتى قال التفتازاني وغيره بأنه وافقهم في هذه المسألة ٠

على أنه تعالى ، ليس له من الأسماء الأعلام التي نعلمها نحن والتي تفيد اللقب المحض ، إلا اسماً واحدا وهو الاسم «الله» ولم ينازع في هذا أحد٠

فظهر بهذا أن تفصيل الغزالي ماهو إلا تعيين لموضع الخلاف بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالمأخذ العقلي ، وهي الأسماء التي تعود إلى

---

(١) المرجع السابق : ص ١٧٣ ٠

الوصف ، أي المشتقة من صفاته وأفعاله ٠ وهو بتفصيله السابق ، كأنه يشعر القارئ بأن أولئك نازعوا في الأسماء الأعلام هل هي توقيفية أم لا ؟ مع اتفاقهم على أنها خارج نطاق البحث ، وقد ذكرت نص الجرجاني في ذلك ٠

أما مذهب الجويني ، الذي يرى التوقف عن الحكم ، فلأن الحكم إما حِلٌّ أو حرمة ، وهما معنى الجواز وعدمه في الاطلاق وعدم الاطلاق في أسماء الله تعالى ، والحِلُّ والحرمة حكمان شرعيان لايثبتان إلا بدليل شرعي ٠ فلو قضينا بتحليل أو تحريم من شرع، لكنا مثبتين حكما دون السمع ٠

وقد أورد عليه بأنه من قال بالجواز فإنما عملا بالقياس ، وهو دليل من أدلة التشريع ، ويقال إن هذا الاستدلال للباقلاني ، حيث حجته في مذهبه، قياس لوازم الأسماء على مرادفاتها(١)، فاعترض عليه الجويني وأجاب بأن القياس إنما يعتبر في العمليات ، دون الأسماء والصفات التي هي اعتقاديات وعلميات(٢)٠

وقد أجاب السعد عن كلام الجويني بأن التسمية من المسائل العملية ، وأفعال اللسان(٣)٠

---

(١) انظر حاشية حسن جلبي والسيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٨ ٠

(٢) انظر مذهب الجويني في : الارشاد : ص ١٤٣ ٠

(٣) وانظر حاشية حسن جليي والسيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٨ ٠

نقد المسألة الثالثة : أقسام أسماء الله تعالى :

إن تقسيم السعد لأسماء الله ، تبارك وتعالى ، بحسب مدلولها تقسيم عقلي صحيح ، وهو تقسيم حاصر ، إذ ليس بعد الأقسام التي ذكرها من قسمة أخرى ، فهو مأخوذ بالاستقراء العقلي · لأن الاسم إما يكون مدلوله نفس الذات من غير اعتبار وصف أو اعتبار زائد ، وهو الاسم «الله»·

وإما أن يكون مدلول الاسم الذات مأخوذة باعتبار صفة ، أو فعل ، أو سلب ، أو إضافة ·

فمثال الصفة ، كالعالم ، والفعل كالخالق ، والسلب كالقدوس ، والإضافة كالماجد والأول ·

أما الاسم الذي يعود إليه تعالى باعتبار الجزء ، فهو قطعاً ممتنع ، لأن الوجوب الذاتي ينافي التركيب ، فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه(١)·

وذلك كتسمية الانسان بالجسم بحسب جزئه ، لأن «الجسم» جزء منه · ومثل هذا ممتنع في حقه تعالى(٢) · وقد حقق السعد هذا ، وهو الحق الذي لاخلاف فيه ، فأقسام الأسماء الجائزة في حقه تعالى ، بنص السعد ، قسمان ·

ونحن نلحظ أن السعد أدخل ما كان من الأسماء مدلوله غير الذات من حيث هي تحت قسم واحد ، وهي مادلت على الصفات أو الأفعال أو السلوب أو الإضافات · فجمعها كلها تحت قسم واحد، بجامع أن هذه الأسماء تفيد مدلولات فوق الذات ·

أي خارج الذات ، وهذا تقسيم الرازي(٣) · بينما قسم بعضهم(٤) أسماء الله تعالى ثلاثة أقسام : ما كان عائدا إلى الذات من حيث هي ،

---

(١) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٨ ، لوامع البينات : ص ٤١ ، الصحائف الالهية : ص ٣٩٧ ·

(٢) إن أريد بنفي اسم «الجسم» عنه تعالى باعتبار نفي كونه تعالى جسماً مركباً من أجزاء، كما هو الحال في الشاهد، فحق، وإن أريد به نفي كونه تعالى متصفاً بصفاته الوجودية، وكونه تعالى يرى، وكونه تعالى فى جهة العلو، بائناً من خلقه، فليس بحق · وسيأتي تفصيل هذه المسألة عند الحديث عن تنزيه الله تعالى عن الجسمية·

(٣) لوامع البينات : ص ٤٠ ·

(٤) هو تقسيم العضد ، انظر : المواقف مع شرحه : ج ٣ ص ١٦٧ - ١٦٨ ·

والثاني ماكان عائدا الى صفة ، والثالث ماكان عائدا إلى فعل · ثم قَسَّم ماكان عائدا الى الصفة،إلى صفة حقيقية ، وإلى صفة إضافية ، وإلى صفة سلبية· وقَسَّم بعضهم(١) الأسماء الدالة على الأفعال ، إلى قسمين : أحدهما مادل على فعله هو سبحانه ، كالخالق ، والثاني مادل على فعل غيره ، كالمعبود والمشكور ·

على أن هذه القسمة التي ذكرها السعد ، هي القسمة البسيطة لأسمائه تعالى ، فهناك القسمة المركبة ، التي تتركب فيها الأسماء من أكثر من مدلول خارجي ، وهي التي تتركب من الصفات الحقيقية ، والصفات الإضافية ، والصفات السلبية وهي أربعة أقسام : فهي إما أن تكون صفة حقيقية مع صفة إضافية ، أو صفة حقيقية مع صفة سلبية ، أو صفة إضافية مع صفة سلبية ، أو مجموع صفة حقيقية وسلبية وإضافية(٢)·

فإذن مجموع أقسام أسماء الله تعالى باعتبار البساطة والتركيب من المدلولات الخارجية ثمانية أقسام ·

وأما ماذهب إليه السعد من ثبوت الاسم الدال على الذات من حيث هي ، وهو الاسم «الله» فهو المذهب الحق ، وهو الذي عليه سلف الأمة ، وأئمة أهل السنة ، إذ الكل متفق على أن الاسم «الله» علم على الذات الالهية ، الواجب الوجود ·

كما أن الرأي الأصح أن هذا الاسم غير مشتق ، بل هو اسم مرتجل دال عليه تعالى من حيث هو ·

وعلى فرض اشتقـــاقــه لاينافي العلمية ولايقتضي الوصفية ، كما قــال السعـــد، لأن الاسم المشتـق قد يحمل بالغلبة على ذات مخصوصـــة ،

---

(١) تقسيم السمرقندي ، انظر : الصحائف الالهية : ص ٣٩٨ ·

(٢) انظر : لوامع البينات : ص ٤١ - ٤٢ ، التفسير الكبير : ج ١ ص ١١٨ ومابعدها ·

وتصرف إلى العلمية ، ويلغى ويترك الوصفية فيها(١) ، وهذا كثير ٠

وقد ذكر السعد رأي من منع إثبات الاسم الموضوع على ذات الله تعالى، من حيث هو ، دون أن يذكر من هم أصحاب هذا الرأي ٠ وقد نص الرازي على أنهم قدماء الفلاسفة(٢)٠

ثم أتى السعد بخمسة أدلة لهم ، أجاب عن دليلهم الأول فقط ، دون البقية ٠ وماذاك إلا لأن البواقي أدلة ضعيفة لاتقوم مقام الأدلة ، لذا فلن أتعرض لها في هذا المبحث ، لأنه انشغال فيما لاطائل تحته ، وقد ذكر الرازي تلك الاعتراضات بأجوبتها في كتابيه لوامع البينات(٣) ، والتفسير الكبير(٤) فلتنظر هناك ٠

لكن المهم هو الاشتغال بدليلهم الأول ورد السعد عليه ، لأنه في الحقيقة يعد دليلا قويا ينهض بوجه الدلالة إلى درجة الاعتبار ، إن صح ذلك ٠ لأن الاسم الدال على الذات من حيث هي إنما يوضع لها ذلك الاسم بعد العلم بحقيقة المسمى والموضوع له الاسم ٠ ومعلوم أن العقول يستحيل في حقها ادراك حقيقة الذات الإلهية ، وإدراك كنهها ٠ فوضع الاسم العلم للذات فرع تعقل الذات ، لأنه إن كان الواضع إنسانا امتنع تعقله له ، وإن كان الواضع الله تعالى ، إمتنع تفهمه(٥)٠

وجواب السعد حق لأنه لايشترط في وضع الأسماء الأعلام على الذوات ادراك الذات من كل وجه، ولاعلى تعقل خصوص ذاته وكنهه، بل يكفي تعقله ومعرفته بوجه من الوجوه، مع العلم بخصوصه في الواقع، وذلك ككونه ذات

---

(١) انظر : تفسير أبي السعود : ج ١ ص ١٠ - ١١ ، وقد سبقت الإشارة إلى نصه عند عرض كلام السعد ص٦٨٨ ٠

(٢) انظر : التفسير الكبير : ج ١ ص ١٢١ ٠

(٣) لوامع البينات : ص ١١٠ - ١١١ ٠

(٤) التفسير الكبير : ج ١ ص ١٢١ ٠

(٥) انظر : حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٧ ٠

وموجود وواجب الوجود · فالموضوع له الاسم يكون هو الذات مع أنه لايعرف بكنه الحقيقة ، بل بوجه من الوجوه،ويوضع الاسم لخصوصيته ، ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع ، ويقصد تفهيمها باعتبارٍ ما ، لا بكنهها · كما لو أخبر أحدنا شخصا بأن فلانا قد أتاه ، فسماه زيداً قبل رؤية ذلك الشخص له ومعرفته(١) ·

وبهذا يظهر صحة جواب السعد وإصابته للحق · غير أن مايؤخذ عليه هنا أنه لم يأت بأدلة مذهبه في جواز تسمية الله تعالى بالاسم العلم الدال على ذاته ، مع أنه أتى بأدلة المانعين · مع العلم أن أدلة الجواز أظهر وأقوى وأرجح · فمن هذه الأدلة باختصار كما نص عليها الرازي(٢) :

١- لو لم يكن هذا الاسم علما لما كان قولنا: «لا إله إلا الله» تصريحا بالتوحيد· لأن التوحيد فيها يجب أن يعود إلى الذات من حيث هي ، وإلا لو كان الاسم «الله» صفة مشتقة ، لكان مفهوما كليا يصدق على كثيرين ، ولم يمنع من وقوع الشركة فيه · وهذا باطل بالاتفاق ·

٢- لو كان الاسم «الله» مشتقاً لاعلما على الذات ، لكان صفة ، وإذا كان صفة لم يصدق وصفه بصفات أخر ، إلا أن تعود تلك الصفات الى اسم تدل على الذات من حيث هي ، لأن الصفات لايمكن ذكرها الا بعد ذكر الموصوف ·

٣- أن جميع الأسماء تضاف إلى هذا الاسم ، فوجب القطع بأنه اسماً للذات ، وعلما عليه ، وقد دل على ذلك القرآن الكريم ، حيث قال تعالى : ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾(٣) ، والسنة النبوية الشريفة ، حيث قال المصطفى صلى الله عليه وسلم : «إن لله تسعة وتسعين اسما» ففي الآية والحديث أضيفت الأسماء إلى الاسم «الله» فدل على أنه علم على ذاته ·

---

(١) انظر : شرح المواقف مع حاشية السيالكوتي : ج ٣ ص ١٦٧ - ١٦٨ ·

(٢) لوامع البينات : ص ١٠٨ - ١١٠ ، وانظر : طرح التثريب : ج ٧ ص ١٥٣ ·

(٣) سورة الاعراف ، الآية ١٨٠ ·

كما دل على ذلك العرف ، حيث إن الناس تقول : الرحمن الرحيم الملك القدوس أسماء لله تعالى ، ولاتقول : الله اسم لتلك الأسماء ٠

كما أن القضاة والحكام يستحلفون ، دائما ، بهذا الاسم ٠ فدل على أن علم على ذاته سبحانه ٠

٤- ومن الدلائل قوله تعالى : ﴿هل تعلم له سميا﴾(١) قال المفسرون انه لم يتسمى أحد بهذا الاسم «الله» إلا الذات العلية ، سبحانه وتعالى ٠ فلو كان مشتقا لكان صفة ، فما كان اسما ، وأيضا لصدق على غيره ، فلم ينفرد سبحانه به ٠

---

(١) سورة مريم ، الآية ٦٥.

نقد المسألة الرابعة : عدد أسماء الله تعالى :

ماذهب إليه السعد من أن أسماء الله تعالى غير محصورة بعدد معين، وأنها تزيد على التسعة والتسعين هو المذهب الحق ، وهو مذهب جماهير العلماء من أهل السنة(١) ومن أدلتهم على ذلك الحديث الذي استدل به السعد ، وهو حديث دعاء الهم والمصيبة ، والذي جاء فيه : «أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، أو علمته أحدا من خلقك ، أو أنزلته في كتابك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك ..... » ٠

ومن الأدلة ، أيضا ، ما أشار إليه السعد من أن هناك أسماء لله تعالى ، فوق التسعة والتسعين المذكورة في الحديث الذي سرد أسماء الله تعالى، مثل المبين ، والصادق ، والمحيط ، والقريب ، .... الخ ٠ بل هناك أحاديث نصت على أسماء لله غير مذكورة في الأحاديث التي سردت الأسماء ، مثل الحنان والمنان وغيرهما ٠

وقد استدل ابن القيم على عدم الحصر بقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الشفاعة : «ثم يفتح الله علي ويلهمني من محامده وحسن الثناء عليه شيئاً لم يفتحه على أحد قبلي»(٢) وتلك المحامد هي بأسمائه وصفاته ، وبقوله صلى الله عليه وسلم: «لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك»(٣)(٤)٠

ومما يدل على الزيادة على ماذكر ، أن الروايات التي جاءت بذكر أسماء الله تعالى التسعة والتسعين ، جاءت متفاوتة في التنصيص على الأسماء، ففي رواية الطبراني أسماء ليست في رواية الترمذي ، وكذا رواية البيهقـــــي

---

(١) انظر على سبيل المثال : الأسماء والصفات : ص ١٧ - ١٨ ، أصول الدين : ص ١٢٠ ، فتح الباري : ج ١١ ص ٢٢٠ ، طرح التثريب : ج ٧ ص ١٤٩ ، تفسير القرآن العظيم لابن كثير : ج ٣ ص ٥١٦ ٠

(٢) الحديث في البخاري ، كتاب : التوحيد، باب قول الله تعالى «لما خلقت بيدي» : ج٤ ص ٢٧٩، وكتاب التوحيد ، باب «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» : ج٤ ص٢٨٦، ومسلم كتاب الإيمان ، باب أدنى أهل الجنة منزلة :ج١ ص٩٧-١٠٤، وأحمد في المسند: ج٢ ص ٤٣٥-٤٣٦، واللفظ له .

(٣) أخرجه مسلم ، كتاب الصلاة ، باب مايقال في الركوع والسجود : ج١ ص٢٠٢ ، وأبوداود، كتاب الصلاة ، باب الوتر : ج١ ص٣٦٠ ، النسائي ، كتاب قيام الليل ، باب الدعاء في الوتر : ج٣ ص٢٤٨-٢٤٩ ، الترمذي ، كتاب الدعوات، باب في دعاء الوتر : ج٥ ص ٢٢١.

(٤) انظر : بدائع الفوائد : ج ١ ص ١٦٦ - ١٦٧ ٠

تختلف في بعض الأسماء ، ومثله رواية ابن خزيمة ، حتى قال ابن حجر: إن الاختلاف فيما بين بعض الروايات بلغت في ثلاثة وعشرين اسما(١)٠

فلو كانت الأسماء محصورة في التسعة والتسعين ، ولاتزيد عليها لما حصل هذا الاختلاف بين طرقه المتعددة ، والتي لو جمعت فيها الأسماء لزادت على المائة بكثير ٠

بل إن اختلافها في التنصيص على الأسماء سبب في الحكم على هذا الحديث بالاضطراب ، فالضعف ، كماسيأتي ٠

على أن نص الحديث الذي أفاد ثبوت تسعة وتسعين اسما لله ، تعالى ، لايفيد الحصر فيها ، بين ذلك السعد بأكثر من وجه ، الوجهان الأولان صحيحان ، وقد نص عليها جمع من العلماء ، أما الوجه الأول الذي أجاب فيه السعد عن الاعتراض ، فإنه يتوجه على الحديث الذي نص على التسعة والتسعين اسماً ، لذلك كان جوابه : إن التنصيص عليها قد يكون لزيادة فضيلة فيها ، أو لأمر آخر ، لا لحصر العدد ، ونفي الزيادة ٠

وأما الجواب الثاني فإنه يعود للحديث الدال ظاهره على الحصر ، سواء كان فيه تنصيص على الأسماء ، كحديث الترمذي ، الذي سرد فيه الأسماء ، أو لم يكن فيه تنصيص على الأسماء ، كحديث البخاري الذي اكتفى بذكر : «إن الله تعالى تسعة وتسعين اسما» ٠

وجواب السعد جواب حسن ، وذلك بجعل قوله صلى الله عليه وسلم : «من أحصاها دخل الجنة» في موقع الوصف ، أي أن لله تعالى أسماء كثيرة من حفظ تسعة وتسعين منها دخل الجنة، فالوصف الموجب لدخول الجنة هو حفظ تسعة وتسعين اسما من أسماء الله تعالى ، فقط ، لا أن الأسمـــــاء

---

(١) فتح الباري : ج ١١ ص ٢١٦ ، وانظر : إرشاد الساري : ج ٩ ص ٢٣٤ ٠

محصورة فيها · فهو اخبار عن دخول الجنة باحصائها ، لا الاخبار بحصر الأسماء(١)·

وهذا ، كما مثل له السعد ، مثل أن يقال: إن للأمير عشرة غلمان يكفونه مهماته ، بمعنى أن لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات ، لا أنه ليس له غيرهم(٢) ، وكما مثل له بعضهم بأنه مثل أن يقال : إن لزيد مائة دينار أعدها للصدقة ، فلا يفهم منه أن هذه المائة هي التي أعدها للصدقة لاغيرها(٣)·

وقول النبي ، صلى الله عليه وسلم في تتمة الحديث : «مائة إلا واحدا» لايفيد الحصر أيضا ، لأنه مجرد تأكيد لقوله «تسعة وتسعين» لجواز اشتباهها في الخط واللفظ بسبعة وسبعين ، ولم يفد شيئاً زائدا حتى يقال : إن هذا اللفظ جاء للحصر ونفي الزيادة · أو أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أراد أن يقرر في نفس السامع قوله السابق وهو «تسعة وتسعين» ، جمعاً بين جهتي الاجمال والتفصيل(٤)·

فبهذين الوجهين يندفع القول بالحصر ، وهما في الحقيقة توجيه للحديثين سواء الذي جاء فيه التنصيص ، أو الذي ليس فيه تنصيص ·

أما الوجه الثالث فهو رد لأحد ذينك الحديثين ، وهو الحديث الذي جاء بسرد الأسماء، فالسعد يرد على الاعتراض بأن الحديث الذي جاء بسرد الأسماء ، حديث ضعيف لأنه لايخلو من اضطراب واختلاف وتغيير ، بين طرقه المتعددة ، وقد ضعفها كثير من المحدثين - كما قال السعد - بناءً على ضعف أسانيدها ·

---

(١) وانظر : فتح الباري : ج ١١ ص ٢٢٠ ، طرح التثريب : ج ٧ ص ١٤٩ ، الاعتقاد : ص ٥٢ - ٥٣ ·

(٢) وانظر المقصد الأسنى : ص ١٦٧ - ١٦٨ ، الفتوحات الربانية : ج ٣ ص ٢٠١·

(٣) طرح التثريب : ج ٧ ص ١٤٩ ·

(٤) طرح التثريب : ج ٧ ص ١٤٩ - ١٥٠ ، فتح الباري : ج ١١ ص ٢١٩ ·

فالأسماء تسعة وتسعين ، عنده ، بهذا الوجه ، والاعتراض عليه بأحاديث التنصيص التي توجب وجود أسماء أخر فوق التسعة والتسعين - لأن هناك أسماء أخرى ثابتة له تعالى ، لم تذكر فيها ، كما مر ، فيحصل بذلك التناقض - اعتراض غير سديد ، لأن أحاديث التنصيص غير ثابتة ، هذا الذي يريد أن يقوله السعد ٠

ولاشك أن رأي السعد هنا ، يناقض ظاهره ، ماقرره في الوجهين السابقين ٠ واستبعد جداً تناقض السعد في مسألة كهذه وفي مسألة واحدة متصلة الجمل والأجزاء ٠

لكن الظاهر أن السعد ، يحكي الأقوال والمذاهب في المسألة ، جريا على عادته في مسائل كثيرة ٠ فلا أظن أن هذا رأيه ، بل رأيه ماسلف ذكره من كون الأسماء فوق التسعة والتسعين ، لأنها كثيرة ٠

والحق أن الأحاديث على فرض ضعفها ، وهو كذلك كما سبق تحقيقه ، فإن ذلك لا يعني البتة، حصر الأسماء في التسعة والتسعين، إذ لاعلاقة بين مسألة حصر أسماء الله تعالى، ومسألة ضعف أحاديث وروايات التنصيص على أسماء الله تعالى٠لأن الأخذ بالأحاديث الأخر التي ليس فيها تنصيص لايدل على حصر أسماء الله تعالى في التسعة والتسعين، كما مر بيانه ، وكما ذكره السعد بنفسه٠ولا أن قول المصطفى ، صلى الله عليه وسلم : «وهو وتر يحب الوتر» دال على الحصر في التسعة والتسعين، فهذا النص لايفهم منه ذلك أبدا، لجواز أن تكون له أسماء كثيرة فوق ذلك بكثير مع أنها تنتهي إلى الوتر ، أيضا ، وإنما أتى النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بهذا القيد : «وهو وتر يحب الوتر» ليفيد أن الأسماء التي إن احصاها المؤمن دخل الجنة ، جعلها الشارع وترا ، أي تسعة وتسعين ، لأن الله وتر ويحب الوتر أي هو واحد لاشريك ولانظير ولامثل ، ويحب أن يجازي عباده بالجنة بحفظ جملة من أسمائه تنتهي بعدد وتر ، وهو التسعة والتسعين ، لا أن ليس له أسماء أخرى فوق ذلك ٠

على أنه من الممكن جدا أن تكون جملة «وهو تر يحب الوتر» جملـــــة

مستأنفة مستقلة ، لاصلة لها بما قبلها في المعنى ، القصد منها اثبات أن الله تعالى وتر ، وأنه يحب الوتر ، لذا قال القرطبي : «الظاهر أن الوتر هنا للجنس ، إذ لا معهود جرى ذكره حتى يحمل عليه ، فيكون معناه إنه وتر ، ويحب كل وتر شرعه.»(١)

وهذا المذهب القائل بالحصر ، لم يذهب إليه الا قلة قليلة من العلماء ، يعدون على أطراف الأصابع ، منهم ابن حزم الظاهري ، الذي غالى وألزم مخالفيه ممن يقول بالزيادة على التسعة والتسعين الالحاد والكفر(٢) فأكفر علماء الأمة المحمدية بتلك الدعوى ، غفر الله له ٠

وهذا المذهب ظاهر كلام ابن كج(٣) ، كما قال ابن حجر(٤)٠

وهو مذهب ضعيف مردود ، خلاف ماعليه أئمة أهل السنة ، بل الحق أن أسماء الله ، تعالى ، كثيرة ، علمنا شيئا منها ، مما علمنا الله تعالى إياه ، واستأثر سبحانه وتعالى ، بسواها ٠ وتعدد الأسماء وكثرتها يدل على شرف الذات وعظمها ، فكلما كثرت أسماؤه تعالى ، كلما عظم اجلاله وهيبته ، فالقول بأنها فوق التسعة والتسعين أولى وأقرب إلى الشرع والعقل من القول بالحصر في ذلك العدد ٠ والله أعلم ٠

أما اسم الله الأعظم الذي تكلم عنه السعد ، فقد أنكر بعض العلماء أن يتفرد اسم الله تعالى بالعظمة على سائر أسمائه ، لأنها كلها عظيمة ، وتأولوا «الأعظم» بالعظيم ، فأسماء الله تعالى كلها عظيمة . وقد نسبه ابن حجر إلى بعض العلماء ، منهم أبو الحسن الأشعري ، والباقلاني(٥)٠

---

(١) فتح الباري : ج ١١ ص ٢٢٧ ٠

(٢) انظر : الفصل : ج ٢ ص ١٦٥ ، المحلى : ج ١ ص ٢٩ ٠

(٣) ابن كج (...-٤٠٥هـ) يوسف بن أحمد بن كج ، الدنيوري ، أبوالقاسم ، الإمام، الفقيه، الشافعي ، حافظ المذهب ، وأحذ الوجوه فيه. صنف كتبا كثيرة انتفع بها الفقهاء . و«كج» بفتح الكاف وتشديد الجيم . انظر : وفيات الأعيان: ج٧ص٦٥ ، الأعلام : ج٨ ص٢١٤.

(٤) تلخيص الحبير : ج ٤ ص ١٩٢ ٠

(٥) فتح الباري : ج ١١ ص ٢٢٤ ، وانظر التفسير الكبير : ج ١ ص ١٢٢ ، لوامع البينات : ص ٨٨ ٠

والحق أن اسم الله الأعظم ثابت له تعالى ، وعظمة جميع أسمائه، تعالى، لاتمنع أن يختص، سبحانه وتعالى، بالاسم الأعظم منها ، وهذا الذي عليه جماهير العلماء ٠

وأما تعيين الاسم الأعظم ففيه آراء كثيرة، وورد في بعضها أحاديث(١)، فمن هذه الآراء أن الاسم الأعظم اسم «هو»، ومنها أنه «الله»، ومنها أنه «الله الرحمن الرحيم»، ومنها أنه «الرحمن الرحيم الحي القيوم»، ومنها أنه «ذو الجلال والاكرام» إلى غيرها من الأقوال التي أوصلها ابن حجر إلى أربعة عشر قولا ٠ وقال النووي : «أقربها عن أبي أمامة ، رضي الله عنه ، عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : «إنه في ثلاث سور : في البقرة ، وآل عمران، وطه»(٢) ، قال بعض الأئمة المتقدمين : هو الحي القيوم ، لأنه في البقرة في آية الكرسي ، وفي أول آل عمران ، وفي طه في قوله تعالى : ﴿وعنت الوجوه للحي القيوم﴾(٣) وهذا الاستنباط حسن»(٤)٠

ومن الآراء أنه مخفي في الأسماء الحسنى ، غير معلوم بعينه ٠

وأما الإشكال الذي أورده السعد على القول بالاسم الأعظم أنه إن كان خارجاً عن التسعة والتسعين فكيف اختص غيره من الأسماء بهذا الشرف ؟ وإن كان داخلا فيها فقد أصبح الاسم مشهورا معلوما ، بينما هو مما اختص بمعرفته نبي أو ولي ؟

هذا الاشكال لعل أول من ذكره الامام الغزالي(٥) ، وأجاب عنه بما ذكره السعد في جوابه ٠ فالسعد قد أخذها عنه ٠

---

(١) انظر شرح السنة : ج ٥ ص ٣٦ - ٣٩ ٠

(٢) أخرجه ابن ماجه ، كتاب الدعاء ، باب اسم الله الأعظم : ج ٢ ص ١٢٦٧ ، حديث رقم (٣٨٥٦)٠

(٣) سورة طه ، الآية ١١١ ٠

(٤) فتاوى الامام النووي : ص ١٩٩ ٠

(٥) انظر : المقصد الأسني : ص ١٦٩ ٠

فالاسم الأعظم قد يكون خارج تلك الأسماء ، ويكون شرفها وعظمها إضافة إلى ماعدى الاسم الأعظم · أو أن يكون داخلا لكنه مبهم ، بحيث لايعلمه إلا نبي أو ولي ·

وأما معنى الاحصاء ، كما جاء في الحديث ، فقد ذكر فيه السعد أكثر من رأي لم يعزها إلى أحد ، منها أنه الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها ، وهذا قول جماعة من العلماء منهم المبرد(١) ، والغزالي(٢)، ومنها أنه حفظها · وهذا رأي جماعة من العلماء ، منهم الامام البخاري(٣)، والامام النووي(٤) . وقال ابن حجر: وهذا هو الأظهر لثبوته نصا في الخبر(٥)، أي الرواية الصحيحة التي فيها بدل «من أحصاها»(٦) ، وقد نسبه النووي إلى الأكثرين(٧)· وقال: هو المعتمد(٨)·

ومنها أنه التأمل في معانيها ، حكاه الخطابي(٩) ، وأبي اسحاق الزجاج(١٠) مأخوذ من «الحصاة» بمعنى العقل ، يقال فلان ذو حصاة ، أي ذو عقل ومعرفة(١١). قال طرفة بن العبد(١٢)·

---

(١) وانظر رأيه في : تفسير أسماء الله الحسنى : ص ٢٤ ·
(٢) انظر المقصد الأسني : ص ١٧٢ ·
(٣) انظر فتح الباري : ج ١١ ص ٢٢٦ ، الأذكار : ص ١٤٢ ، تلخيص الحبير ، ج ٤ ص ١٩٢ ·
(٤) انظر : الأذكار : ص ١٤٢ ·
(٥) فتح الباري : ج ١١ ص ٢٢٦ ·
(٦) الحديث في صحيح البخاري ، كتاب الدعوات ، باب لله مائة اسم غير واحدة ·
(٧) الأذكار : ص ١٤٢ ·
(٨) تلخيص الحبير : ج ٤ ص ١٩٢ ·
(٩) انظر فتح الباري : ج ١١ ص ٢٢٥ ·
(١٠) انظر تفسير أسماء الله الحسنى : ص ٢٤ ·
(١١) فتح الباري : ج ١١ ص ٢٢٥ ·
(١٢) ديوانه : ص ١١٢.

وإن لسان المرء مالم تكن له حصاة على عوراته لدليل

ومنها أنه سرد الأسماء وعدها ، وهذا الذي قال عنه السعد إنه المشهور، وهو أحد الوجوه التي ذكرها الخطابي بقوله : «الإحصاء يحتمل وجوها، أحدها أن يعدها حتى يستوفيها»(١)٠

لكن هذا الرأي ليس كما قال عنه السعد إنه هو المشهور ، بل المشهور ماقدمناه من أن المراد به حفظها ٠ أو العمل بها وإطاقتها، كما نقل ذلك عن جمع من العلماء، فقد قال إنه العمل بها ابن عقيل الحنبلي، وابن بطال، والأصيلي وأبو نعيم(٢) ، ومعنى ذلك أنه إذا قال الرجل «الحكيم» مثلا سلم جميع أوامره ، لأن جميعها على مقتضى الحكمة ، وإذا قال «القدوس» استحضر كونه منزها عن جميع النقائض. وقال ابن بطال : «طريق العمل بها أن الذي يسوغ الاقتداء به فيها كالرحيم والكريم، فإن الله يحب أن يرى حلاها على عبده، فليمرن العبد نفسه على أن يصح له الاتصاف بها ، وما كان يختص بالله تعالى ، كالجبار، والعظيم، فيجب على العبد الاقرار بها، والخضوع لها، وعدم التحلي بصفة منها ....»(٣)٠

وهذا الرأي، في نظري، هو نفس الرأي الذي فسر «الاحصاء» «بالإطاقة»(٤) لأنهم فسروا الإطاقة بالقيام بحق هذه الأسماء، والعمل بمقتضاها، وهو أن يعتبر معانيها فيلزم نفسه بواجبها ، فإذا قال «الرزاق» وثق بالرزاق ، وكذا سائر الأسماء(٥)٠

وقسم بعضهم الاحصاء بمعنى العلم بمعاني الأسماء والعمل بها إلى قسمين :

---

(١) فتح الباري : ج ١١ ص ٢٢٥ ٠

(٢) انظر فتح الباري : ج ١١ ص ٢٢٦ ٠

(٣) المرجع السابق نفس الجزء والصفحة ٠

(٤) انظر : شرح اسماء الله الحسنى : ص ٢٣، الأذكار : ص ١٤٢، تلخيص الحبير : ج ٤ ص ١٩٢ ، فتح الباري : ج ١١ ص ٢٢٥ ٠

(٥) الأذكار : ص ١٤٢ ، فتح الباري : ج ١١ ص ٢٢٥ ٠

الأول : الاحصاء الفقهي : وهو العلم بمعانيها من اللغة ، وتنزيهها على الوجوه التي تحملها الشريعة ٠

الثاني : الاحصاء النظري : وهو أن يعلم معنى كل اسم بالنظر في الصيغة ، ويستدل عليه بأثره الساري في الوجود ، فلا تمر على موجود إلا ويظهر لك فيه معنى من معاني الأسماء ، وتعرف خواص كل اسم، وتمام ذلك أن يتوجه المرء إلى الله تعالى من العمل الظاهر والباطن بما يقتضيه كل اسم من الأسماء ، فيعبد الله بما يستحقه من الصفات المقدسة التي وجبت لذاته(١)٠

وهذا الرأي في الحقيقة لايقل شهرة عن الرأي الذي فسره الاحصاء بالحفظ ٠ وهما أولى من الرأي الذي حكم السعد بشهرته ٠ والله أعلم

* بقيت مسألة أخيره أود الإشارة إليها ، لم يتطرق إليها السعد إلا عرضا، وهو رأي من أنكر إثبات أسماء الله تعالى ، سواء كان إنكارا كليا ، أو جزئيا، وشبهتهم في ذلك والرد عليها ٠

قال السعد : «اعلم أن بعض القدماء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن إطلاق اسم الشيء، بل العالم ، والقادر ، وغيرهما ، على الله تعالى ، زعما منهم أنه يوجب إثبات المثل ... وأشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن إطلاق اسم الموجود عليه»(٢) .

أقول: المنكرون لإثبات أسماء الله تعالى ينقسمون قسمين : قسم قائل بنفيها ، كلها ، وهذا مروي عن بعض الفلاسفة ، ولم يثبت له إلا أن يقال عنه: إنه لم يزل ، فلا يُسَمَّى الله تعالى عالما، ولاقادرا ، ولاحيا ، ولاسميعا ، ولابصيرا، ولايُسَمَّى بسائر أسمائه(٣)٠

قال الرازي : احتج هؤلاء عليه بأن حقيقته غير معلومة للخلق ، وإذا كان كذلك لم يكن له اسم(٤)٠

وقد نسب ابن تيمية تعطيل الأسماء إلى الصابئة،والفلاسفة،والقرامطة الباطنية، حيث وصفوه بالسلوب والإضافات ، ونفوا الأسماء والصفات ، فقالوا:

---

(١) المرجع السابق ، نفس الجزء : ص ٢٢٦ - ٢٢٧ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج٢ ص ٦٨.

(٣) مقالات الإسلاميين : ص ١٨٣ - ١٨٤ ، ص ٤٨٣ ٠

(٤) لوامع البينات : ص ٢٩ ، وقد سبق نقاش هذا الدليل ٠

لايقال : إن الله عليم، قدير ، عزيز، حكيم ، لأن من قال ذلك ، فقد شبه وما وحد ، بل إن غلاة القرامطة ، وهم الباطنية سلبوا عنه النقيضين ، فلايقال عندهم: عالم ولا عالم ، ولاحي ، ولا لاحي ، ولاموجود:: ولا معدوم(١)، وهذا المذهب مذهب الإسماعيلية ، وهم الباطنية والقرامطة(٢) ، فقد قال الشهرستاني حاكيا مذهبهم في الأسماء والصفات : «قالوا في الباري تعالى : إنا لانقول : هو موجود ، ولا لاموجود ، ولاعالم ولاجاهل ، ولاقادر ولاعاجز ، وكذلك في جميع الصفات ، فإن الاثبات الحقيقي يقتضي شركة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي أطلقنا عليه ، وذلك تشبيه ، فلم يكن الحكم بالإثبات المطلق والنفي المطلق ، بل هو إله المتقابلين .... قالوا : وكذلك نقول في القدم : إنه ليس بقديم ، ولامحدث ... »(٣)٠

قال الشهرستاني : «فقيل فيهم : إنهم نفاة الصفات حقيقة ، معطلة الذات عن جميع الصفات.»(٤)

وقد جلى الداعي الإسماعيلي حميد الدين الكرماني(٥) هذا الأمر عندما قال : « .... فقد استبان امتناع الحروف المركبة الحادثة عنها اللغات عن أن يكون لها سلوك في الدلالة على مايليق بكبريائه ، بكونه تعالى مباينا للمحدثات ، وغير مناسب لها ، ولامن جوهرها ، وإذا كان مباينا للمحدثات فقد حصل اليأس بالكلية عن أن يكون للألفاظ والعبارات دلالة على شيء يستحقه تعالى الله ، سبحانه ، وأسفر عن صدق الموحدين بأنه لايعرب عنه بلفظ ، ولابعقد ضمير.»(٦)

---

(١) انظر : الرسالة التدمرية : ص ٧ ومابعدها ، ص ٦٣ ومابعدها ٠

(٢) ولهم أسماء أخرى مثل المزدكية، والتعليمية، والملحدة ، واشهر ألقابهم الباطنية ٠ الملل والنحل : ج ١ ص ١٩٢ ٠

(٣) الملل والنحل : ج ١ ص ١٩٣ ٠

(٤) المرجع السابق ، نفس الصفحة ٠

(٥) حميدالدين الكرماني (...- بعد ٤٠٨هـ) أحمد بن عبداله الكرماني ، حميد الدين، من دعاة الإسماعيلية ، له عدة مؤلفات ، منها«معاصم الهدى»، «تنبيه الهادي والمستهدى» ، و «راحة العقل» وغير ذلك . توفي بعد سنة ٤٠٨هـ بقليل . انظر : معجم المؤلفين : ج١ ص٢٩٧-٢٩٨.

(٦) راحة العقل : ص ١٤٥ ٠

وقال مجليا الأمر أكثر : «لما كان طريق التوحيد والتمجيد من جهة اثبات الصفات له مؤديا إلى الكذب على الله تعالى ، والافتراء عليه بنسب مالايليق به إليه ، واجرائه مجرى مادونه من مخترعاته ، كان أصدق مايعتمد عليه في التوحيد والتمجيد ضد إثبات الصفات ، وهو نفيها عنه ، فأخذنا معاشر الدعاة الموحدين ، المتبعين للأئمة الطاهرين التوحيد والتسبيح ، طريق نفي الصفات بكونه حقا وصدقا ، وذلك أنه لما كان الصدق هو إثبات شيء لما هو موجود له ، ونفي شيء عما هو ليس بموجود له ، رأينا أننا إن أثبتنا له تعالى صفة ، وكانت الصفة لا له، بل لغيره ، بكونها مختصة بالموجودات عنه، التي هي غيره ، تعالى الله ، كنا فيه كاذبين ، إذ الكذب هو إثبات شيء لما هو ليس له ، أو نفي شيء عما هو له،وإننا إن نفينا عنه ، صفة ، وكانت تلك الصفة ليست له ، بل لغيره ، كنا في ذلك صادقين.»(١)

وقال ، أيضا : «.... إنه تعالى هو لاموصوف ، ولا لا موصوف ، مثل الذي صار سَلْبُ حَدِّه صفة له ، وهذا هو أصل مذهبنا ، وعليه قاعدة دعوتنا، بأننا لانقول على الله تعالى مايقال على المخلوقين ، وهو المعتمد في توحيد معبودنا ، والمقصود في أنحاء كلامنا وإيرادنا ، لكن المعتزلة قالوا بأفواههم قول الموحدين واعتقدوا بأفئدتهم اعتقاد الملحدين ، بنقضهم قولهم ، أولا - بأن الله لايوصف بصفات المخلوقين - باطلاقهم على الله سبحانه وتعالى مايستحقه غير الله ، تعالى ، من الصفات ، من القول بأنه حي ، عالم ، قادر ، فسائر الصفات.»(٢)

ومثل هذا الكلام الساقط المتهافت لايحتاج إلى نقاش وجواب ، فما هو إلا برهان شعري ، خطابي ٠

وقسم أخر ينكر بعض الأسماء لا كلها، من هؤلاء :

عباد بن سليمان من المعتزلة ، قال عنه الأشعري : «إنه كان يقول : لا أقول : إن الله عالم في حقيقة القياس ، لأني لو قلت إنه عالم في حقيقة القياس

(١) المرجع السابق : ص ١٤٧ - ١٤٨ ٠
(٢) راحة العقل : ص ١٤٩ ٠

لكان لاعالم إلا هو · قال الأشعري : وكذلك قوله في قادر ، حي ، سميع ، بصير · وكان يقول : القديم لم يزل في حقيقة القياس ، لأن القياس ينعكس ، لأن القديم لم يزل ، ومن لم يزل فقديم ، فلو كان الباري عالما في حقيقة القياس لكان لاعالم إلا هو .»(١)

فقاعدة عَبَّاد في الأسماء أن ماصدق معناه على الخلق واتصفوا به امتنع تسمية الله تعالى به ، وأما مالا يوصف به الخلق كالقدم ، فَيُسَمَّى الله تعالى به · وهذه بعينها قاعدة جهم في الأسماء ، لكن مع الاختلاف والتفاوت في التطبيق ، فلأن عباد من المعتزلة ، فهو يثبت الأفعال للخلق على الحقيقة ، لذا فهو لايسمِّي الله تعالى بهذا الاسم ، اي القادر ، الخالق ، .... ، طردا لقاعدته. بينما الجهم لأنه ينفي الأفعال عن الخلق ويرى كل مفعول في الوجود فهو من خلق الله تعالى ، لذلك سَمَّى الله تعالى قادرا ، فاعلا ، خالقا، لأنه لايوصف شيء من خلقه بالقدرة ، والفعل ، والخلق(٢)·

فاتفقا في القاعدة ، واختلفا في التطبيق كل بحسب مشربه ·

وواضح من كلامهما سبب امتناع تسميتهما الله تعالى بالأسماء والمعاني التي يتسمى بها خلقه ، وهو أن ذلك الاطلاق يقتضي التشبيه ، ويناقض التوحيد ·

وهذه الشبهة ، شبهة التشبيه والمماثلة ، فيما لو أطلق على الباري أسماؤه الحسنى ، هي التي أدت ببعض المتكلمين من أهل الأهواء إلى التنازع في إثبات الأسماء ، لله تعالى ، ولخلقه ، على الحقيقة والمجاز ·

فقد قـــال ابن الإيادى : «إن الباري عالم ، قادر ، حي ، سميع ،

---

(١) مقالات الاسلاميين : ص ١٨٣ ·

(٢) انظر الفرق بين الفرق : ص ٢١١ - ٢١٢ ، الملل والنحل : ج ١ ص ٨٦ ·

بصير في المجاز ، والانسان عالم ، قادر ، حي ، سميع ، بصير ، في الحقيقة ، وكذلك في سائر الصفات.»(١) وعكس الأمر الناشي(٢) فقال : «الباري عالم ، قادر ، حي ، سميع ، بصير ، قديم ، عزيز ، ..... فاعل ، في الحقيقة، والانسان عالم ، قادر ، حي، سميع ، بصير ، فاعل في المجاز ، والله تعالى شيء موجود في الحقيقة ، والانسان شيء موجود في المجاز.»(٣)

فبان أن أعظم شبهة يستدل بها هؤلاء النفاة شبهة التشبيه والمماثلة ، بالإضافة إلى ماقاله الرازي في حجتهم على ذلك من عدم العلم بذات الله ، وحقيقته · لكن الشبهة الأولى هي التي يستدل بها أصحاب هذا الراي في الغالب ، كما مر من نصوصهم .

وأجاب عن هذه الشبهة السعد بقوله : «إن المماثلة إنما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء، ولاتساوي بين شيئيته وشيئية غيره، ولابين علمه وعلم غيره ، وكذا جميع الصفات »(٤) .

اجاب عن هذه الشبهة الإمام ابن تيمية بمثل جواب السعد، لكن أكثر تفصيلاً، حيث بين أن الاشتراك في الأسماء لايقتضي الاشتراك في المسميات حقيقة ، ولا أن تكون ذات كل منهما هي الأخرى ، لأن للأسماء مفهوماً كليا منتزعاً من التعينات والذوات المسماة بها ، والمفهوم الكلي ، مفهوم مطلق ، ليس له وجود في الخارج ، والاشتراك فيه لايوجب التماثل والمشابهة وكون كلٍ من المسميين هو الآخر ، فإن تحقق هذا المفهوم المطلق ، الذي هو الاسم ، وتعين في الوجود ، اختص كل موجود من ذلك المفهوم الكلي مايخصه ويمتاز به عن غيره ، وبه يمتاز الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق(٥)·

---

(١) مقالات الاسلاميين : ص ١٨٤ ، ص ٤٨٣ - ٤٨٤ ·

(٢) الناشي (...-٢٩٣هـ) عبدالله بن محمد ، أبوالعباس ، المعروف بابن شرشير ، الناشي . شاعر ، متكلم ، من أهل الأنبار . قطن بغداد مدة ، ونزل مصر. انظر: تاريخ بغداد : جـ١٠ ص٩٢-٩٣، الأعلام : جـ٤ ص١١٨.

(٣) مقالات الاسلاميين : ص ١٨٤ ·

(٤) شرح المقاصد : جـ٢ ص ٦٨.

(٥) انظر : الرسالة التدمرية : ص ٨ ومابعدها ·

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثالث

تنزيه الله تعالى وصفاته الوجودية

الباب الثالث

الفصل الأول

الوحدانية

الفصل الأول

الوحدانيـــــــة

تمهيد : مفهوم الوحدانية :

«الوَحْدَانية» بفتح «الواو» وإسكان «الحاء» المهملة ، وتشديد«الياء» المثناة التحتية ، وهي ياء النسبة(١) ، النسبة فيه إلى «الوَحْدَة» بفتح «الواو» وإسكان«الحاء»، آخرها تاء تأنيث ., ومعنى «الوحدة» : الانفراد والتوحد(٢) .

وربما قالوا «الوِحدانية» بكسر، الواو ، بل قال بعضهم إنه القياس ، لأنها منسوبة إلى «الوِحْدَة» بالكسر مأخوذ من وَحَدَ يَحِدُ حِدَة ، كعدة ، ومعنى «حِدَة» أي التفرد عن الغير، كقولهم : «هذا على حِدة» أي منفرد عن غيره . لكن المسموع بالفتح أي «الوَحدانية» وأنكر بعضهم الكسر(٣) .

والقاعدة في النسبة إلى الاسم المنتهي بتاء التأنيث ، أن تحذف هذه التاء(٤) فيقال في النسبة إلى «مكة» : «مكي» و«خليفة» : «خليفي» . فتصبح كلمة «وَحْدة» بعد النسبة إليها : «وَحْدِي» ، ثم ادخلوا الألف والنون قبل «ياء» النسبة للمبالغة في الأمر(٥) فقالوا : «وَحْدَاني» وهي نسبة سماعية، شاذة ، تحفظ ولايقاس عليها(٦)، ثم أدخلوا عليها «تاء» التأنيث اللفظـــي ، أيضا ، فقالوا : «وَحْدَانِية»، وبعضهم يرى أن «الياء» ياء المصدر، وليست ياء النسب ، لأن المراد ثبوت الوحدة نفسها ، وذلك أن «وَحْدان» وصف

---

(١) انظر : تحفة المريد : ص ٣٥ .

(٢) لسان العرب : ج ٣ ص ٤٤٩ ، ص ٤٥١ ، النهاية في غريب الحديث : ج ٥ ص ١٦٠ .

(٣) حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي : ص ٥٢ ، تحقيق المقام : ص ٣٩-٤٠.

(٤) انظر : شذا العرف : ص ٩٦ - ٩٧ ، ضياء السالك : ج ٤ ص ٢٥٠ .

(٥) لسان العرب : ج ٣ ص ٤٥١ ، النهاية في غريب الحديث : ج ٥ ص ١٦٠ ، حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي : ص ٥٢ .

(٦) انظر : جامع الدروس العربية : ج ٢ ص ٨٤ - ٨٥ .

«كسكران» فبزيادة الياء فيه يرد إلى المصدر ، لأن القاعدة أن «ياء» المصدر إذا زيدت في وصف ردته إلى المصدر ، كضارب فإنه وصف ، فإذا زيدت فيه «الياء» ، قيل «الضاربية» أو «المضروبية» ، صار المراد به المصدر ٠

ولو كانت «الياء» ياء النسب لكان المعنى حينئذٍ الأمور المنسوبة إلى الوحدة كعدم التركيب في الذات والصفات والأفعال ، ولايخفى أن هذه الأمور هي نفس الوحدة ، لاشيء منسوب إليها ، وأن المراد هنا ثبوت نفس الوحدة ، لا الأشياء المنسوبة إليها ، لأن الوحدانية وصف(١)٠

وأجيب بأن النسبة في الوحدانية من نسبة الخاص للعام ، لأن المراد هنا إنما هو وحدة مخصوصة ٠ على أنه قد ينسب الشيء إلى نفسه ، وذلك لأجل المبالغة والتجريد(٢)٠

فمعنى الوحدانية نسبة الذات إلى كونها متفردة واحدة ، مستحقة ذلك على سبيل القطع والمبالغة ، من جميع الوجوه التي تستحقها ٠

وقد جاء في الحديث : «إن الله تعالى لم يرض بالوحدانية لأحد غيره ، شرار أمتي الوحداني ، المعجب بدينه، المرائي بعمله»(٣) يريد بالوحداني المفارق للجماعة ، المنفرد بنفسه(٤)٠

والوحدانية في الاصطلاح كون الواجب تعالى واحدا متفردا ، واحدا من حيث الجزئيات وواحد من حيث الأجزاء ، فلا كثرة فيه لا أجزاء ولاجزئيات(٥) أي نفي الكم المنفصل والمتصل عن الذات الإلهية(٦)٠

---

(١) انظر : حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي : ص ٥٢ ٠

(٢) انظر : تحقيق المقام : ص ٤٠ ٠

(٣) الحديث الى قوله : «شرار أمتي ...» أخرجه ابو الشيخ عن عبدالرحمن بن ثابت عن ثوبان عن أبيه عن جده ٠ كما في كنز العمال : ج ٣ ص ٥١٥ ، حديث (٧٦٧٥) ، والديلمي في الفردوس : ج ٢ ص ٣٦٩ ، حديث رقم (٣٦٤٨) ٠

(٤) المجموع المغيث : ج ٣ ص ٣٩١ ، النهاية في غريب الحديث : ج ٥ ص ١٦٠ ٠

(٥) انظر : الارشاد : ص ٥٢ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦١ ٠

(٦) وبعضهم زاد على هذين الكمين ، نفي الكم المتصل والمنفصل في الصفات ، ونفي الكم المنفصل في الأفعال ٠ فجعل الوحدانية تشمل نفي هذه الكموم الخمسة ٠ انظر : تحفة المريد : ص ٣٦ ٠

والتوحيد في اللغة جعل الشيء واحدا(١) ، أو الحكم بأنه واحد ، أو العلم بأنه واحد، يقال : وحدته ، إذا وصفته بالوحدانية(٢)٠ وفي اصطلاح أهل الاختصاص ماتقدم ذكره ٠

وقد كان السلف يطلقون توحيد الله تعالى ، ويريدون به غالبا تفرده تعالى باستحقاق العبادة ، فالموحد هو الذي خص الله تعالى بالعبادة ، وترك عبادة مادونه ٠ وهو المسمى بتوحيد الطلب ، أو توحيد الألوهية فالله تعالى هو المستحق للألوهية والعبادة ٠

أما المعنى المتقدم ذكره فهو اصطلاح علمي بحت ، وهو التوحيد العلمي، وهو اعتقاد كون الله تعالى واحدا من جميع الوجوه ، وأنه لاشائبة تركيب فيه البتة ، وأنه إله واحد لاشريك له ولانظير ولامثيل ٠ وهو أمر لايستقيم الدين الحق بدونه ، وقد كان السلف كلهم مؤمنون بذلك ٠ قال الله تعالى : ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾(٣) والحق هو الجمع بين التوحيدين المذكورين ، العلمي والعملي ٠

والوحدانية والتوحيد والواحدية والأحدية في اصطلاح أهل الكلام بمعنى واحد ، لم يكن عندهم في دلالاتها تفريق في أن كلا منها يراد به إثبات الأمرين معاً ، أعني دلالتها على امتناع الأجزاء والجزئيات في حق الواجب تعالى ٠

قال الجويني : «الباري سبحانه وتعالى واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين ، الشيء الذي لاينقسم ، .... ، والرب سبحانه وتعالى موجود فرد ، متقدس عن قبول التبعيض والانقسام ، وقد يراد بتسميته واحد أنه لامثل له ولانظير .»(٤)

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون ، طبعة خياط : ج ٣ ص ١٤٦٨ ٠
(٢) انظر : لوامع البينات : ص ٣١٣ ٠
(٣) سورة الشورى ، الآية ١١.
(٤) الارشاد : ص ٥٢ ، وانظر : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٤٨ - ٤٩، معالم أصول الدين : ص ٧٩ ، المقصد الأسنى : ص ١٣٣ ، لوامع البينات : ص ٣٠٨ ٠

فههنا أطلق الجويني وصف الواحد على الله تعالى ، وأراد به الأمرين معا ٠

وقال الزجاج : «أصل الأحد في اللغة الواحد»(١)

وقال التهانوي : «التوحيد في عبارة العلماء اعتقاد وحدانيته تعالى»(٢) فهذه العبارات تدل على أن هذه الألفاظ وضعت للدلالة على ماسبق عند المتقدمين ٠

غير أن الحكماء أحدثوا تفريقا بين وصفي الأحدية والواحدية في حق الله سبحانه وتعالى ٠ فقالوا إن وصف الأحدية لله تعالى هو مصطلح يعنى به عدم قسمة الواجب ، تعالى ، إلى الأجزاء ، كما أن وصف الواحدية يعنى به عدم قسمة الواجب ، تعالى ، إلى الجزئيات ٠

قال التهانوي : «قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في أبحاث الوجود: الحكماء عبروا عن عدم قسمة الواجب لذاته إلى الأجزاء بالأحدية ، كما عبروا عن عدم قسمته إلى الجزئيات بالواحدية.»(٣)

وكما أن للحكماء اصطلاحاً خاصاً في وصفي الأحدية والواحدية ، كذا الصوفية لهم فيهما اصطلاحان خاصان ، فالأحدية عندهم مجلى براءة الذات من الصفات ، وتجردها عن كل وصف وجودي وسلبي واضافي ، فليس في هذا المجلى الا الذات المحضة ٠ والواحدية عندهم مجلى ظهور الصفات وتعينها في الخارج ، فهو مجلى الذات بالصفات معا(٤)٠

غير أن مايهمنا هنا أن السعد ، رحمه الله ، أراد بالتوحيد الذي خص به مبحثا مستقلا ، ماتقدم ذكره ، وهو نفي الكثرة عن الله تعالى ، سواء بحسب الأجزاء ، أو بحسب الجزئيات ٠ أي التوحيد العلمي ٠

---

(١) لوامع البينات : ص ٣١٠ ، وانظر لسان العرب : ج ٣ ص ٤٤٨ ٠

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١٤٦٨ ٠

(٣) انظر : كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١٤٦٧ ، طبعة الخياط ٠

(٤) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة ، بتصرف ٠

قال السعد عن التوحيد: «الواجب لاكثرة فيه أجزاء ، لأن المركب ممكن، ولا أفراد له»(١) ·

ومن هنا نبحث في أدلة السعد على وحدانية الله تعالى ، ونفي الكثرة عنه ، سواء بحسب الأجزاء أو الجزئيات ·

---

(١) المقاصد : ج ٢ ص ٦١ ·

المبحث الأول

أدلة التفتازاني في اثبات الوحدانية

تقدم أن السعد يرى أن توحيد الله تعالى يجب أن يشمل الذات الإلهية بحسب الأجزاء من جهة ، وبحسب الجزئيات من جهة أخرى ، فلايتم التوحيد إلا بالجزم بوحدانية الله تعالى بنفي الأجزاء عنه وذلك بالعلم بكونه غير مركب من الأجزاء ، وبنفي الجزئيات عن واجب الوجود ، بالعلم بأنه ليس هناك ذات أخرى مشاركة لذات الله تعالى ومماثلة له وواجبة الوجود لذاتها ، فليس هناك واجب الوجود بذاته إلا الله عز وجل ، المتفرد بجميع صفات الكمال ·

وقد استدل على كلا الأمرين بعدة أدلة ، سأوردها ثم أشرع من بعد في نقدها·

أولا : أدلة نفي التركيب :

استدل السعد على امتناع تركب الذات الإلهية من الأجزاء بأنها لو تركبت من الأجزاء -من جزئين فأكثر- فإن هذا التركيب يكون سببا لاحتياج الذات الى الأجزاء، إذ كل مركب محتاج إلى الجزء الذي تركب منه، وجزؤه غيره، فيكون محتاجا إلى غيره ، وكل محتاج إلى الغير ممكن ، لأن ذاته من غير ملاحظة الغير لايكون كافياً في وجوده ، وإن لم يكن ذلك الغير فاعلا خارجا عنه ·

واستدل ، أيضا ، بأن الذات لو تركبت من الأجزاء لكان كل جزء منه إما أن يكون واجبا فيتعدد الواجب، وهو باطل ، كما سيأتي في امتناع تعدد الواجب ، وإما أن يكون ممكنا ، فيحتاج الواجب إلى الممكن ·

واستدل عليه ، أيضا ، بأن الذات لو تركبت ، لكانت الأجزاء إما أن تكون محتاجة إلى بعضها البعض ، فتكون الأجزاء ممكنة ، ويلزم منه إمكان الواجب ، وإما أن لاتكون محتاجة الى بعضها البعض ، فحينئذٍ لايلتئم من هذه الأجزاء حقيقة واحدة ·

فهذه ثلاثة أدلة أتى بها السعد للبرهنة على امتناع تركب واجب الوجود من الأجزاء · وهذا نصه :

قال : «استدل على نفي التركيب بأن كل مركب يحتاج إلى الجزء الذي هو غيره ، وكل محتاج إلى الغير ممكن ، لأن ذاته من دون ملاحظة الغير لايكون كافيا في وجوده - وإن لم يكن ذلك الغير فاعلا خارجا عنه · وبأن كل جزء منه ، إما أن يكون واجباً ، فيتعدد الواجب ، أولا، فيحتاج الواجب إلى الممكن ، فيكون أولى بالإمكان · وبأنه إما أن يحتاج أحد الجزئين إلى الآخر ، فيكون ممكنا ويلزم إمكان الواجب ، أولا ، فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة ، كالحجر الموضوع بجنب الانسان.»(١)

ثانيا : أدلة نفي التعدد :

استدل عليه السعد بعشرة أدلة ، وهي :

الدليل الأول : مبني على امتناع التعدد لاستلزامه التركيب ، حيث قال فيه : «لو كان الوجوب مشتركا بين اثنتين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز ، ومابه التمايز غير مابه الاشتراك ، ضرورة ، فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك ، ومابه الامتياز ، وهو محال .»(٢)

وقد ذكر السعد اعتراضا ربما يرد على هذا الدليل مفاده أن هذا المحال الذي استلزمه هذا الدليل - وهو لزوم تركب الواجب - إنما يصح اذا كان الوجوب المشترك مُقَوِّما ، وهو ممنوع ، لجواز أن يكون عارضا ، والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصية لايوجب التركيب ·

فأجاب عنه بقوله : إن وجوب الواجب نفس ماهيته ، إذ لو كان الوجوب عارضا للماهية ، كان ممكنا ، معللا بالماهية - لأنه لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا - وإذا علل الوجوب بالماهية ، لزم تقدم الوجوب على نفسه ، لأن

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦١ ، وقد اكتفى في المقاصد وتهذيب المنطق والكلام بالاستدلال على امتناع تركب الباري تعالى بقوله : إن المركب ممكن · وفي شرح العقائد النسفية بقوله : «لما في ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب» ·

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦١ ، وانظر المقاصد : ج ٢ ص ٦١ ·

العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب(١) وإذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية ، والماهية مع الخصوصية مركبة قطعاً(٢) ·

ثم أورد اعتراضا آخر على هذا الدليل مفاده عكس الاعتراض السابق ، وهو أنه يمكن أن ينتفي المحال المذكور لو كانت الخصوصية - أي التعين - عارضا ، لامقوما ·

فأجاب : بأن الخصوصية المذكورة لايصلح أن تكون عارضا ، لأنها لو كانت كذلك، لكانت معللة بالماهية، أوبما لعلها يقوم بالماهية من الصفات، وهذا ينافي التعدد المفروض، إذ الواجب حينئذٍ لايكون بدون تلك الخصوصية، أو تكون معللة بأمر منفصل، فيلزم احتياج تلك الخصوصية، وهذا ما ينافي وجوب الوجود(٣) ·

وقد جعل السعد جوابه هذا دليلا مستقلا ، كما سيأتي في الدليل الثاني ·

---

(١) إنما لزم تقدم الوجوب على نفسه ، لو كان الوجوب معللا بالماهية ، لأن المعلول مالم يجب عن علته لايتحقق ، وما لم تجب علته لايجب عنها ، وذلك لأن وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعاً ، ووجودها متأخر عن وجوبها ، فإن الشئ ما لم يجب وجوده ، إما لذاته أو لغيره لم يوجد ، فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين ، فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب · وعليه فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب ، اي يلزم تقدم اتصاف الماهية بالوجوب على اتصافها به ، لأن وجوب الماهية إذا تقدم على وجوده - ولاشك أن ثبوت الوجوب للماهية موقوف على وجوده ، لكونه من الأمور العينية حينئذ - لزم المحال المذكور، لأن الكلام في الوجوب الثاني كالكلام في الوجوب الأول ، فيلزم أن يكون للماهية وجوبات بغير نهاية ، بمعنى أنه لايتحقق وجوب الواجب إلا على وجوب هذا الوجوب، المتوقف على وجود الواجب ، المتوقف على وجوبه ، وهكذا دواليك ، فإما أن يفضي إلى التسلسل أو الدور، وكلاهما محال ·
انظر : شرح المواقف : ج ١ ص ٣٩٦ - ٣٩٧ مع حاشية حسن جلبي ، الذخيرة : ص ١٠٠ - ١٠١ ، عن كلها بتصرف ·
وماتقرر مبني على كون الوجوب أمراً ثبوتياً، وسيأتي مايرد عليه عند نقد أصل الدليل ·

(٢) الاعتراض وجوابه من شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦١ ·

(٣) الاعتراض وجوابه من نفس المرجع ، نفس الجزء والصفحة ·

الدليل الثاني : وهو مأخوذ من جواب الاعتراض السابق ، في الدليل الأول ، كما مر ، وهو يقوم على فكرة امتناع تعدد الوجوب بالذات بناء على امتناع تعدد التعين الواجب الذي به الامتياز ، لأن التعين الذي به الامتياز إما أن يكون نفس الماهية أو معللا بها أو بلازمها ، أو يكون معللا بمنفصل ، وعلى كلا الفرضين ينتفي التعدد .

وهذا نص السعد :

قال : «لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ، إن كان نفس الماهية الواجبة ، أو معللا بها ، أو بلازمها(١) ، فلا تعدد ، وإن كان معللا بأمر منفصل فلا وجوب بالذات ، لامتناع احتياج الواجب في تعينه إلى أمر منفصل .»(٢)

الدليل الثالث : وهذا الدليل يقوم على امتناع التعدد بناء على أن التعدد يستوجب حصول التعين لكل واحد ، وأن هذا التعين إما أن يكون بينه وبين الوجوب لزوم أَوْ لا ، وعلى كلا الفرضين يمتنع التعدد .

وهذا نص السعد مُفَصَّلا :

قال : «لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية ، ضرورة ، وحينئذٍ إما أن يكون بين الوجوب والتعين لزوم ، أولا ، فإن لم يكن، بل جاز انفكاكهما ، لزم جواز الوجوب بدون التعين ، وهو محال ، لأن كل موجود متعين . أو جواز التعين بدون الوجوب ، وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا، بل يستلزم كون الواجب ممكنا ، حيث تَعَيَّنَ بلا وجوب. وإن كان بين الوجوب والتعين لزوم ؛ فإن كان الوجوبُ بالتعين ، لزم تقدم الوجوب على نفسه، ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب ، مع محال آخر ، وهو كون الوجوب الذاتي بالغير ، إن جعل التعين زائدا .

---

(١) لازم الماهية كالصفات اللازمة لها التي تكون علة للتعين ، وعلة لازم الشيء علة لذلك الشيء نفسه .

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦١ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢١/أ .

وإن كان التعين بالوجوب ، أو كلاهما بالذات ، لزم خلاف المفروض ، وهو تعدد الواجب ، لأن التعين المعلول لازم غير متخلف ، فلايوجد الواجب بدونه . وإن كان التعين والوجوب بأمر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات ، لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين ، بل في أحدهما ، إلى أمر منفصل.»(١)

الدليل الرابع : نسب السعد هذا الدليل ومابعده إلى المتكلمين ، وهذا البرهان - أعني الرابع - هو المسمى ببرهان التوارد ، عند المتكلمين، وهو يقوم على فكرة اتفاق إلهين أو أكثر ، على فرض وقوعه ، على إيجاد مقدور معين ، ثم الحكم من خلال هذا الاتفاق ، إما على امتناع حصول المقدور ، فترتفع الإلهية عن الجميع ، أو حصول المقدور من قادر واحد ، وعجز البقية ، ومن ثم الحكم بانتفاء الإلهية عن العاجزين .

قال السعد : «لو وجد إلهان فوقوع المقدور الذي قصداه ، إما أن يكون بهما ، فينتفي الاستقلال ، أو بكل منهما فيلزم مقدور بين قادرين ، أو بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح ، لأن نسبة المقدورات إليهما على السواء ، لان القادرية بالذات ، والمقدورية بالإمكان .»(٢)

ونحن نلحظ أن السعد ردد الأمر المقدور في هذا النص بين ثلاثة أحوال، الحال الأول أن يكون بهما معا ، بمعنى أن كل قدرة تتعلق بجزء من المقدور ، أو أن تكون إحداهما معينة للأخرى ، والحال الثاني أن يقع المقدور بكل قدرة منهما على سبيل الاستقلال ، والحال الثالث : أن يقع المقدور بأحدهما فقط .

وهذا النص نص المقاصد ، لكنه لما شرحه ، نص على الحالين ، الأول ، والثالث فقط دون الثاني ، وجعل لازم الثاني ، الذي تركه في الشرح ، لازما للحال الأول ، دون ذكر لازم الحال الأول . فقال : «لو وجد إلهان ، ويتصفان

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦١ - ٦٢ ، وانظر المقاصد : ج ٢ ص ٦١ .

(٢) المقاصد : ج ٢ ص ٦٢ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢١ / أ .

- لامحالة - بصفات الألوهية ، من العلم ، والقدرة، والإرادة، وغير ذلك ، فإذا قصدا إلى إيجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين ، فوقوعه ؛ إما أن يكون بهما ، فيلزم مقدور بين قادِرَين مستقِلَّيْن ، بمعنى استقلال كل منهما بإيجاده ، ... ، وإما أن يكون بأحدهما ، فيلزم الترجح بلا مرجح ، لأن المقتضي للقادرية ذات الإله ، وللمقدورية إمكان الممكن، فنسبة الممكنات إلى الإلهين المفروضين على السوية من غير رجحان»(١)٠

هذا نصه ، ولاشك أن الكلام فيه خلل ظاهر ، لأن لازم الحال الأول وهو وقوع المقدور بهما هو العجز ، وانتفاء الاستقلال ، لاكون المقدور واقعا بين قدرتين مستقلتين ، لأن هذا لازم الحال الثاني ، وهو وقوع المقدور بكل من القدرتين على سبيل الاستقلال ٠ كما مر في نص المقاصد فنص المقاصد هو الصواب ، وفي شرحه خلل ونقص(٢)٠

أو أن يكون مراد السعد بقوله في الشرح : «فوقوعه إما أن يكون بهما» انه يريد بهما ، أي بكل منهما على سبيل الاستقلال ، أي يقصد الحال الثاني ، ويكون قد ترك الاشارة إلى الحال الأول ، الذي ذكره في المقاصد ، لظهور بطلانه ٠

ويرى السعد أنه على فرض القول : إنه يجوز أن لايقع مثل هذا المقدور لأنه يلزم المحال ، كما هو ظاهر ، أو إنه يقع بالقدرتين جميعا ، لابكل منهما على سبيل الاستقلال - حتى يقال : إنه يلزم منه المحال - فإن هذا الفرض باطل، أما الأول، فلأن عدم وقوعه، يلزم منه عجزهما ، ولأن المانع من وقوعه

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٢ ٠

(٢) وهكذا هو في النسخة المخطوطة المحفوظة بمكتبة عارف حكمت ٠ ولعل هذا الخلل يعود إلى النساخ ٠ والله أعلم ٠

بأحدهما ليس إلا وقوعه بالآخر(١) ، فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما

أما الثاني : فلأنه فيه انتفاء استقلال كل منهما بالقدرة والارادة(٢) فيلزم منه عجزهما معاً ٠

الدليل الخامس : وهذا البرهان - والمسمّى عند المتكلمين ببرهان التمانع - كما سماه السعد ، يقوم على فكرة الاختلاف والتمانع بين الإلهين على إيجاد مقدور وعدمه ، بمعنى أن أحدهما إذا أراد إيجاد شيء مثلاً ، فلايخلو إما أن يقدر الآخر على ضده أولا ، وعلى كلا الفرضين يلزم المحال ، وعليه يمتنع التعدد ، أيضا ٠

وهذا نص السعد ، قال : «لو وجد إلهان بصفات الألوهية ، فإذا أراد أحدهما أمرا - كحركة جسم مثلا - فإما أن يتمكن الأخر من إرادة ضده ، أولا ، وكلاهما محال ٠

أما الأول ، فلأنه لو فرض تعلق أرادته بذلك الضد ، فإما أن يقع مرادهما ، وهو محال ، لاستلزامه اجتماع الضدين ، أَوْلا يقع مراد واحد منهما ، وهو محال لاستلزامه عجز الإلهين الموصوفين بكمال القدرة ، على ماهو المفروض ، ولاستلزامه ارتفاع الضدين ، المفروض امتناع خلو المحل عنهما(٣) ، كحركة جسم وسكونه في زمان معين ٠ أو يقع مراد أحدهما دون الآخر ، وهو محال لاستلزامه الترجح بلامرجح ، وعجز مَن فُرِض قادرا ، حيث لم يقع مراده ٠

---

(١) بمعنى أن امتناع وقوع مثل هذا المقدور ، لا لذاته ، إذ ليس هو من المستحيلات، أو لعارض يرجع إلى عدم تعلق القدرة ، لعدم الاختيار ، في هذا الوقت ، أو المكان ، أو الصفة ، أو غير ذلك ، بل الامتناع يرجع الى وجود قدرة أخرى ماثلته في الكمال ، وصحة التعلق ، وليس أحدهما بأولى من الآخر ، فسد كل منهما الباب على صاحبه ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٢ ، بتصرف يسير ٠

(٣) أي عن أحدهما ٠

وأما الثاني فلأنه يستلزم عجز الآخر ، حيث لم يقدر على ماهو ممكن في نفسه ، أعني إرادة الضد.»(١)

ويرى السعد أن مقدمات هذا البرهان كلها بينة واضحة ، عدا المقدمة القائلة: إن عدم تمكن الآخر من إرادة الضد يستلزم العجز ، حيث لم يقدر على ماهو ممكن في نفسه · إذ ربما تمنع هذه المقدمة بناءً على أن مخالفة أحدهما للآخر وإرادته الضد غير ممكنة ، فلايلزم من عدم القدرة عليها العجز· وذلك أن الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط · مثل كون الجسم في هذا الحيز الآن ، حال كونه في حيز آخر في نفس الآن ·

وقد أجاب السعد عنه بأن الممكن في ذاته ممكن على كل حال ، ضرورة امتناع الانقلاب · والممتنع من تحيز الجسم هو اجتماع الإرادتين · أي كونه في آن واحد في حيزين · فكذا ههنا يمتنع اجتماع الااداتين ، وهو لاينافي امكان كل منهما · فتعين أن لزوم المحال ، إنما هو ، من وجود الإلاهين(٢)·

وحتى على فرض علم كل من الإلاهين بوجوه المصالح والمفاسد في المرادات والأضداد ، المؤدي إلى اجتماع الإرادتين في أحد الضدين دون الآخر ، فيمتنع به وجود الضد، فإن هذا غير مانع لإمكان إرادة الضد - عند السعد، ذلك أنه، كما قال السعد : «لو سلم كون الإرادة تابعة للمصلحة فإنا نفرض الكلام فيما إذا استوت في الضدين وجوه المصالح.»(٣)·

وأما الأعتراض بأن عدم نفاذ القدرة لازم حتى في الإله الواحد ، كما إذا وجد المقدور ، فإن الواحد لايبقى قادرا عليه ، ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم عجز الواحد ، وعدم صلاحيتة للألوهية · فقد أجاب عنه السعد بأن عدم

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٢ ، وانظر المقاصد : ج ٢ ص ٦٢ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢١/أ ، شرح العقائد النسفية : ص ٢٩ ·

(٢) الاعتراض مع جوابه من شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٢ بتصرف ·

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٣ ·

القدرة بناء على تنفيذ القدرة ، ليس عجزا ، بل كمالا للقدرة ، بخلاف عدم القدرة بناءً على سد الغير طريق القدرة عليه ، فإنه عجز بتعجيز الغير إياه(١)٠

وقد يعترض على هذا البرهان، أيضا، وذلك بأن لايحصل الاختلاف بأن يتفقا على إيجاد كل مقدور ٠

وقد أجاب عنه السعد بجوابين ٠ الأول : لزوم التوارد بفرض الاتفاق(٢)، والثاني : الاكتفاء بإمكان التمانع والتخالف(٣) ، وذلك لاينافي عدم التمانع بالفعل(٤)٠

قال : «فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع ، المستلزم للمحال ، فيكون محالا.»(٥)٠

ثم ذكر السعد ، كما في شرح العقائد النسفية ، اعتراضا أخيرا على هذا البرهان مفاده أنه لايمكن أن يقع الاختلاف والتمانع بين الإلهين، بسبب امتناع اجتماع الإرادتين على الضدين ، كالحال في امتناعه في الإرادة الواحدة٠

وقد أجاب السعد عنه جوابا جمليا، حيث قال في جوابه وجواب غيره من الاعتراضات : «فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع ، المستلزم للمحال ، فيكون محالا»(٦)٠

فيستخلص من هذا الكلام أن هناك فرقا بين وقوع الضدين بين إرادتين، وبين حصولهما في إرادة واحدة ٠ فالأول جائز لأن إرادة كل واحد منهما أمر

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٣ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٣ ، وهو الدليل السادس ٠

(٣) شرح العقائد النسفية : ص ٢٩ ٠

(٤) حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية : ج ١ ص ٨٨ - ٨٩ ٠

(٥) شرح العقائد النسفية : ص ٢٩ ٠

(٦) شرح العقائد النسفية : ص ٢٩ ٠

ممكن في نفسه ، متعلق بأمر ممكن في نفسه ، وليس بين الإرادتين تضاد ولا اجتماع الضدين في محال واحد · أما الثاني فممتنع ، لأن إرادة الواحد حركة زيد وسكونه معا ، اي اجتماعهما أمر ممتنع في نفسه ، والإرادة لاتتعلق بالممتنع بذاته(١)·

بقي أن أشير إلى أن السعد يرى أن برهان التمانع هو الذي إليه الاشارة بقوله تعالى : ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾(٢)·

غير أنه في شرح العقائد وشرح التلخيص ، وهما كتابان متقدمان ، جعل الملازمة عادية ، لاعقلية قطعية ، وفي شرح المقاصد، وهو متأخر، أتى بالأمرين معاً، دون أن يؤيد ويقوي أيا منهما · وقد بنى كلا الرأيين على معنى الفساد في الآية ، هل هو الخروج عن النظام ، أم عدم التكون أصلا ، ففي شرح المقاصد أتى بالمعنيين ، وفي شرح العقائد النسفية ، أثبت الأول ، نوفي الثاني· فعند جعل السعد الملازمة عادية ، لاقطعية ، حمل الفساد على معنى خروج الشيء عما عليه من النظام · وهو ، أي الفساد بالفعل ، على هذا الوجه ليس بلازم عند تعدد الآلهة ، لأن مجرد تعدد الآلهة لايستلزمه، لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد ·

وأما إن أريد إمكان الفساد على فرض تعدد الآلهة ، فإن هذا لايعد برهانا قطعياً على منع التعدد ، لأن إمكان الفساد لادليل على انتفائه ، بل بالعكس ، قد جاءت النصوص الكثيرة ، بطي السموات ، ورفع هذا النظام ، فيكون ممكنا لامحالة ·

---

(١) انظر حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية : ج ١ ص ٨٩ ·

(٢) سورة الأنبياء ، الآية ٢٢.

لذا فقد عد السعد هذا الدليل خطابيا ، وحجة اقناعية ، بل إنه جاء بما يمنع كونها حجة برهانية قطعية ، فقال في كل ذلك : «واعلم أن قول الله تعالى : ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾(١) حجة إقناعية ، والملازمة عادية ، على ماهو اللائق بالخطابيات ، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم ، على ما أشير إليه بقوله تعالى : ﴿ولعلا بعضهم على بعض﴾(٢) ، وإلا فإن أريد الفساد بالفعل ، أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد ، فمجرد التعدد لايستلزمه ، لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد ، وإن أريد إمكان الفساد ، فلادليل على انتفائه ، بل النصوص شاهدة بطي السماوات ، ورفع هذا النظام ، فيكون ممكنا ، لامحالة.»(٣)

ويعني بقوله : «بل النصوص شاهدة ... الخ» أن امكان الفساد ، بل وقوعه ، كما سيحدث آخر الزمان ، والذي هو لازم التعدد ، سيحصل ، لذا جاز الملزوم، ولم يمتنع ، لذا كانت الآية حجة اقناعية ٠

وقال في شرحه المختصر على التلخيص عند ذكر الملازمة في الآية السابقة : «وهذه الملازمة من المشهورات الصادقة التي يكتفى بها في الخطابيات دون القطعيات المعتبرة في البرهانيات»(٤)٠

ثم إن السعد أكد كونها إقناعية بنفيه قطعيتها ، على الرأي القائل بذلك ، والمفسر للفساد بعدم تكونهما ، فمنع السعد هذا التفسير وقال بإمكان التكون والوجود بناءً على جواز الاتفاق ٠ وهذا نصه :

قال :«لايقال الملازمة قطعية ، والمراد بفسادهما عدم تكونهما ، بمعنى أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال ، فلم يكن أحدهما صانعا ، فلم يوجد مصنوع ٠ لأنا نقــول : إمكان التمانع لايستلزم إلا عدم تعدد الصانع ،

(١) سورة الأنبياء ، الآية ٢٢ ٠

(٢) سورة المؤمنون ، الآية ٩١ ٠

(٣) شرح العقائد النسفية : ص ٢٩ ٠

(٤) شرح المختصر على التلخيص : ص ٣٣٧ ٠

وهو لايستلزم انتفاء المصنوع(١) · على أنه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل(٢) ، ومنع انتفاء اللازم ، إن أريد بالإمكان(٣)·

والسعد تأكيدا منه على نفي قطعية الآية ، يحمل «لو» في الآية بمعنى انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط، من غير دلالة على تعيين زمان معين ، لابمعنى انتفاء الثاني في الزمان الماضي ، بسبب انتفاء الأول ، ليفيد بهذا المعنى الدلالة على انتفاء الفساد في الزمان الماضي ، بسبب انتفاء التعدد · فيكون بذلك قطعيا ·

وهذا نصه ، قال : «فإن قيل مقتضى كلمة «لو» أن انتفاء الثاني في الزمان الماضي ، بسبب انتفاء الأول ، فلايفيد إلا الدلالة على انتفاء الفساد في الزمان الماضي ، بسبب انتفاء التعدد · قلنا : نعم ، بحسب أصل اللغة · لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط ، من غير دلالة على تعيين زمان ، كما في قولنا : لو كان العالم قديما ، لكان غير متغير · والآية من هذا القبيل · وقد يشتبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط»(٤)·

ماتقدم كان رأيه في كتابه شرح العقائد النسفية ، أما في كتابه المتأخر ، وهو شرح المقاصد ، فقد ذكر الأمرين ، كون الآية قطعية وكونها إقناعية ، دون أن يقوي أحدهما ، حيث قال : «وهذا البرهان يسمى برهان التمانع ، وإليـــــه

---

(١) لجواز أن يوجد بأحدهما ابتداء · انظر : حاشية الخيالي وملا أحمد على شرح النسفية : ج ١ ص ٩٠ ·

(٢) أي إن القول بأن التعدد يستلزم عدم التكون بالفعل بسبب التمانع يرد عليه منع الملازمة ، أي منع استلزامه عدم التكون بالفعل بسبب التمانع ، لجواز الاتفاق على هذا النظام والتكوين . انظر حاشية رمضان أفندي على شرح العقائد النسفية : ص ٩٨ ·

(٣) أي يمنع انتفاء اللازم ، وهو انتفاء المصنوع، لأن الكل ممكن، يمكن عدم تكونه ، فكما يمكن أن ينتفي، يمكن، أيضا، أن يوجد: انظر الحاشية السابقة : ص ٩٨ ·

(٤) شرح العقائد النسفية ·

الاشارة بقوله تعالى : ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾(١) فإن أريد بالفساد عدم التكون ، فتقريره أنه لو تعدد الإله لم تتكون السماء والأرض ، لأن تكونهما إما بمجموع القدرتين ، أو بكل منهما ، أو بأحدهما ، والكل باطل . أما الأول فلأن من شأن الإله كمال القدرة ، وأما الآخران فلما مر(٢) وإن أريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام ، فتقريره أنه لو تعدد الإله لكان بينهما التنازع والتغالب ، وتميز صنع كلٍ عن صنع الآخر ، بحكم اللزوم العادي ، فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام ، الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ، ويختل الانتظام الذي به بقاء الأنواع وترتب الآثار.»(٣)

فبين السعد هنا أنه إن كانت الآية قطعية الدلالة على نفي التعدد فالفساد بمعنى عدم التكون . أما باعتبار كونها خطابية فالفساد بمعنى الخروج عن النظام .

فهو هنا أتى بالرأيين ، دون أن يميل إلى أحدهما ، لكن مجرد الاتيان بالرأي القائل بكون اللزوم عادياً - أي الآية خطابية - دون نقده ورده ، يدل على امكان صحة هذا الرأي عنده .

هذا رأي السعد بما يتصل بهذا البرهان وهذه الآية .

الدليل السادس : قال فيه السعد : «لو وُجِد إلهان ، فإن اتفقا على إيجاد كل مقدور لزم التوارد ، وإن اختلفا لزم مفاسد التمانع ، أعني عجزهما ، أو عجز أحدهما مع الترجح بلا مرجح»(٤)

وهذا لايعد دليلا مستقلا ، بل هو عائد إلى بعض ماتقدم .

---

(١) سورة الأنبياء ، الآية ٢٢ .

(٢) أي البرهان الخامس .

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٣ .

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٣ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢١/أ .

الدليل السابع : قال فيه : «لو تعدد الإله ، فما به التمايز لايجوز أن يكون من لوازم الإلهية ، ضرورة اشتراكها ، بل من العوارض ، فيجوز مفارقتها ، فترتفع الإثنينية ، فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال.»(١)

الدليل الثامن : مبنى على فكرة الاكتفاء بالواحد ، إذ لادليل على مافوقه فيجب نفيه ، وإلا لزم منه جهالات كثيرة · فهو يقوم على فكرة نفي مالم يدل الدليل على ثبوته ·

قال فيه : «إن الواحد كاف ، ولادليل على الثاني ، فيجب نفيه ، وإلا لزم جهالات لاتحصى ، مثل كون كل موجود نبصره اليوم ، غير الذي كان بالأمس ، ونحو ذلك»(٢) . وقد ضعفه السعد ·

الدليل التاسع : مبني على فكرة انتفاء التعدد لعدم أولوية عدد دون عِدد ، فلو تعدد لم ينحصر في عدد ، واللازم باطل ·

قال فيه : «إنه لا أولوية لعدد دون عدد ، فلو تعدد لم ينحصر في عدد، واللازم باطل ، لما سبق من الأدلة على تناهي كل مادخل تحت الوجود»(٣) وقد ضعفه السعد ·

الدليل العاشر : هو التمسك بالأدلة السمعية ، كإجماع الأنبياء على الدعوة الى التوحيد ، ونفي الشركة ، وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك·

قال فيه : «إن بعثة الأنبياء ، عليهم السلام ، وصدقهم بدلالة المعجزات، لايتوقف على الوحدانية(٤) ، فيجوز التمسك بالأدلة السمعية كإجماع الأنبياء على الدعوة إلى التوحيد ، ونفي الشركة ، وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك ·

---

(١) المرجع السابق : نفس الجزء والصفحة ·

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٣ ·

(٣) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة ·

(٤) فلايلزم منه الدور ·

وأجاب السعد عن اعتراض على هذا الدليل مبني على الدور فيه ، إذ أن التعدد يستلزم الإمكان، وما لم يعرف أن الله تعالى واجب الوجود ، خارج عن جميع الممكنات لم يتأت إثبات البعثة والرسالة ·

بمعنى أن البعثة والرسالة متوقفة على الوحدانية ، وهناك في الدليل قد قيل إن الوحدانية متوقفة على إثبات البعثة والرسالة · فحصل الدور ·

فأجاب بأن غاية مافي الأمر استلزم الوجوب الوحدة ، لا استلزام معرفة الوجوب معرفة الوحدة ، فضلاً عن التوقف · ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته(١)·

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٣ - ٦٤ ·

المبحث الثاني : النقد

ماذهب إليه السعد من أن توحيد الله تعالى يجب أن يشمل نفي الأجزاء والجزئيات عنه ، أمر حق وصواب ، لأن اشتماله تعالى على الأجزاء يوجب التركيب ، والتركيب عليه تعالى محال ، كما دلل عليه السعد ، وإن كان هناك من نازع في الأدلة ، كما سيأتي · وأما نفي الشريك وتعدد الآلهة فهذا مما لاخلاف فيه ، ولاشك بين المليين ، بل هذا القسم أوضح في نفيه عن واجب الوجود من القسم الأول ، ولم يخالف فيه إلا المجوس الثنوية(١) ، كالمانوية ، والمزدكية والديصانية ، والكيومرثية والزروانية ، والزردشتيه. وكاليهود القائلين بأن عزيز ابن الله ، والنصارى القائلين بالتثليث ·

وماذهب إليه السعد يتفق فيه مع الفلاسفة والمتكلمين ، فكما أن المتكلمين يقسمون التوحيد إلى هذين القسمين ، كذلك الفلاسفة(٢)·

---

(١) المجوس : وهم القائلون بالأصلين ، النور والظلمة ، أحدهما قديم ، وهو النور ، ويسمونه «يزدان» ، والآخر حادث ويسمونه «أهرمن» ·
وهم فرق ، منها : الكيومرثية ، أصحاب مقدمهم الأول «كيومرث» ومنها : الزروانية، أصحاب «زروان» ، ومنها : الزردشتية أصحاب زردشت بن يورشب ، الذي ظهر في زمان كشتاسب بن لهراسب ، الملك · وقد صنف بعض الكتب ، منها كتاب «زند أوستا» ، ومنها المانوية ، والمزدكية ، والديصانية ·
انظر : الملل والنحل : ج ١ ص ٢٣٣ - ٢٥٢ ، لمعرفة تفاصيل هذه المذاهب ·

(٢) انظر: النجاة : ص ٢٢٧ - ٢٣٠ ، شرح عيون الحكمة : ج ٣ ص ١١٠، ١١٦·

أولاً : نقد أدلته علي نفي التركيب :

على الرغم من منع السعد لتركب الحق ، جل وعلا من الأجزاء وهو ماقد أصاب فيه الحق ، إلا أنه لم يبين طبيعة هذا التركُّب الممنوع ، وأظنه لايختلف عن بقية المتكلمين في أن التركب الممنوع هو التركب على وجه العموم - حاشا تركب الذات مع الصفات - سواء كان تركب أجزاء حسية ، وهو التكثر بحسب الكم ، كما يكون للجسم من الأجزاء الحسية ، أو أجزاء معنوية عقلية ، كما يكون للجسم من جزئيه الهيولي، والصورة ، أو أجزاء حدود، وهو التركب بحسب الماهية ، كما يتركب النوع من الجنس والفصل(١) ٠

وقد استدل السعد، كمامر، على نفي تركيب ذات الحق،جل وعلا، بثلاثة أدلة ، الدليل الأول يقوم على فكرة احتياج الواجب إلى أجزائه ، فيكون ممكنا، لاواجبا ، والثاني يقوم على فكرة احتياج الواجب الى الممكن على فرض كون الأجزاء ممكنة ٠ والثالث يقوم على فكرة احتياج الأجزاء بعضها الى بعض ٠

فعود الأدلة الثلاثة إلى فكرة الاحتياج ، لكن الدليل الأول فيه احتياج الكل إلى الجزء ، مطلقا ، بغض النظر عن كون هذا الجزء واجباً أو ممكنا ، والثاني فيه احتياج الواجب الى الممكن على فرض كون الأجزاء ممكنة ، لأنها إن كانت واجبة ، فقد تعدد الواجب ، وسيأتي إبطاله ٠ والثالث فيه احتياج الجزء إلى الجزء ٠

والاستدلال بنفي تركب الذات الإلهية من الأجزاء استنادا الى فكرة الاحتياج استدلال قديم ، لعل من أوائل من استدل به الفيلسوف العربي ، الكندي(٢) ٠ وإن كان الكندي قد استدل به لنفي تعدد الآلهة ، إلا أن وضع

---

(١) انظر : المباحث المشرقية : ج ٢ ص ٤٧٧ ، الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي : ج ٣ ص ٤٧٢ - ٤٧٣ ٠

(٢) انظر : مقدمة د. أبو ريدة لكتاب «رسائل الكندي الفلسفية : ص ٨٠(٤) ومقدمة د. محمود قاسم لكتاب «مناهج الأدلة» : ص ٢٩ ، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية : ص ٢٣٤ ٠

الدليل يصلح ، أيضا ، لنفي الأجزاء · لأنه يقوم على فكرة تألف الحق مابه الاشتراك ، ومما به الامتياز · وهذا هو التركيب ·

ثم من بعده الفلاسفة قد اعتمدوا هذه الفكرة، أعني فكرة الاحتياج، في نفي التركيب عن ذات الحق ، جل وعلا ، فقرر مثل ابن سينا دليل نفي تركيب واجب الوجود ، وهو الدليل الأول ، الذي جاء به السعد ، فقال في عيون الحكمة :

«كل ماله جزء معنوي ، كأجزاء الحد ، أو جزء قوامي كالمادة والصورة، أو كمي ، كالعشرة ، وماهو ثلاثة أذرع ، فوجوده بشرط جزئه ، وجزؤه غيره ، فوجوده بشرط غيره ، فليس واجب الوجود لذاته ، فهو ممكن الوجود بذاته»(١)·

قال الرازي في شرحه على هذا النص : «كل مركب عن أمرين فصاعدا، فإنه محتاج إلى وجود جزئه ، وجزؤه غيره ، وكل مركب فهو محتاج إلى غيره، وكل محتاج إلى غيره فهو ممكن لذاته ، ولاشيء من الممكن لذاته واجب لذاته، فلاشيء من المركب في ذاته بواجب لذاته»(٢)

وقد اعتمد هذا الدليل أكثر المتكلمين فيما بعد(٣)·

وهذا الدليل ، كما هو مقرر ، دليل قوي ، صحيح ، على نفي التركيب عن واجب الوجود لذاتـــــه ، إلا أنه اعتُرِض عليه بالتفريق بين كون الشيء

---

(١) انظر : شرح عيون الحكمة : ج ٣ ص ٩٢ ، وانظر : الإشارات والتنبيهات - الالهيات : ج ٣ ص ٤٧٢-٤٧٣ ، لباب الاشارات : ص ١٤٥ ·

(٢) شرح عيون الحكمة : ج ٣ ص ٩٢ ·

(٣) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٣٠ ، ص ١٠٤، معالم أصول الدين : ص ٣١ ، المباحث المشرقية : ج ٢ ص ٤٧٧، المطالب العالية : ج ٢ ص ٢٨ ، التفسير الكبير : ج ٤ ص ١٨٨، أساس التقديس : ص ١٩ ، ص ٣٨ ، الصحائف الإلهية : ص٣٦٩، المواقف: ص٧٠، شرح المواقف : ج١ص ٣٩٥ - ٣٩٦، أبكار الأفكار نقلا عن درء تعارض العقل والنقل: ج ٤ ص ٢١٩ - ٢٢٠.

محتاجا إلى غيره ، احتياجا مطلقا ، لااحتياج العلة ، وبين كونه محتاجا إليه احتيــاج العلة ، فالأول لايسلم بأنه ممكن ، بخلاف الثاني · وحتى على فرض التسليم بكون المحتاج إلى الغير مطلقا ، ممكنا ، إلا أن جميع أجزائه هي ذاته ، لاغيره ، فلايخرجه هذا الاحتياج عن كون وجوده لذاته(١)·

والسعد قد أتى بجواب الاعتراض دون التعرض للاعتراض نفسه ، حيث قال : «لأن ذاته (أي الواجب) من دون ملاحظة الغير لايكون كافيا في وجوده، وإن لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه»(٢)

بمعنى أنه لايشترط في كون المركب ممكنا تأثير جزئه فيه ، لكن مجرد التركيب والتأليف ، يدل على عدم وجوب الذات بنفسها ، لأن الذات من دون ملاحظة ذلك الغير الذي تألف منه ، لايكون كافيا في وجوده ، فهو إذا مفتقر إلى مركب ·

وقد ضعف بعض العلماء هذا الدليل بناءً على أن الاحتياج إلى الجزء ، كما أنه لايستلزم كون الجزء مؤثرا كذلك لايستلزم الإمكان · فقد قال الإمام المكناسي عن هذا الدليل :

«ويرد عليه أنكم إن عنيتم بالحاجة إلى الغير كون ذلك الغير مؤثراً في المحتاج ، فغير لازم من التركيب ، وكيف يلزم مع القطع بأن الجزء لا يؤثر في الكل ، الذي من جملته نفسه ، ولا في الجزء الآخر، وإلا كان هو الواجب فقط دون الآخر ، والفرض أن الواجب هو المجموع · وإن عنيتم بها كون المركب لاينفك عن كل من الجــزئين فمسلم ، ولايلزم منه الإمكان، إذ غاية ذلــــك

---

(١) انظر هذا الاعتراض في : المواقف : ص ٧٠ ، شرح المواقف : ج ١ ص ٣٩٥-٣٩٦ ، أشرف المقاصد : ج ٢ ورقة ٦ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٢٢٠ ومابعدها ، ص ٢٢٧ ومابعدها ·

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦١ ، وهو جواب شيخه العضد ، كما في المواقف : ص ٧٠ ، وانظر شرح المواقف : ج ١ ص ٣٩٥-٣٩٦ ·

التلازم ، والتلازم يصح مع القدم والحدوث ، وهو مع القدم لايستلزم الإمكان»(١) . وهذا الاعتراض قريب من سابقه .

لكن سيأتي ، إن شاء الله ، تحقيق أن التركيب يستلزم الإمكان المنافي للوجوب ، والمفتقر إلى علة خارجة عن الواجب ذاته .

هذا فيما يتعلق بالدليل الأول .

أما الدليل الثاني : فقد أقامه السعد ، على فكرة احتياج الواجب للممكن، وهو محال ، لأن الأجزاء لو كانت واجبة لتعدد الواجب .

فإذن أساس هذا الدليل النظر في الأجزاء التي تركب منها الواجب ، بطريق السبر والتقسيم ، أو مايعرف بالشرطي المنفصل ، هل هي واجبة أو ممكنة ، ثم الحكم من خلال هذه القسمة باستحالة التركيب ، بناءً على امتناع كونها واجبة وممكنة .

حيث قال : «... وبأن كل جزء منه ، إما أن يكون واجبا فيتعدد الواجب ، أولا ، فيحتاج الواجب إلى الممكن ، فيكون أولى بالإمكان»(٢)

هذا الدليل تفصيل من المتكلمين لدليل الفلاسفة السابق ، أي الدليل الأول ، لأن مثل ابن سينا ، لما أتى بالدليل الأول على نفي التركيب ، جعل مبناه على حاجة الواجب الى الغير ، وهو محال ، فيكون التركيب محالا . ونحن نلحظ أن ابن سينا لم يشر إلى حقيقة ذلك الغير أهو واجب أو ممكن ، بل اكتفى بالقول بأنه غير ، ومعلوم أن حقيقة الغير عنده هو الإمكان ، لا الوجوب ، إذ لو كان واجبا بذاته ، كان الكلام عليه من حيث تكثر الواجب إلى الجزئيات ، لا الأجزاء ، وقد عالج هذه المشكلة على حده ، وعنه أخذها المتكلمون كما سيأتي . فكأن هذا الدليل صورة مفصلة للدليل الأول .

---

(١) أشرف المقاصد : ج ٢ ، ورقة ٦/ب ، وهو أيضا من اعتراضات الآمدي على هذا الدليل ، كما في أبكار الأفكار له ، انظر درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٢٣٩ ومابعدها .

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦١ .

وقد ذكر الرازي هذا الدليل في كتابه المباحث المشرقية مع اختلاف يسير، حيث قال : «إن كل واحد من أجزائه لو كان واجبا لذاته لكان واجب الوجود لذاته أكثر من واحد ، وقد أبطلنا ذلك ، فإذاً واجب الوجود منها جزء واحد ، وباقي الأجزاء ممكن · فالمجموع الحاصل من تلك الأجزاء الممكنة ، أيضاً ، ممكن ، فيكون واجب الوجود على كل حال ممكنا · هذا خلف»(١)·

كما نجده عند الآمدي مع زيادة تفصيل ، حيث قال في أبكار الأفكار : «الوجه الثاني - في امتناع كونه مركبا من الأجزاء - أن تلك الأجزاء ، إما أن تكون واجبة الوجود لذاتها ، أو ممكنة ، أو البعض واجبا، والبعض ممكنا، لاجائز أن يقال بالأول ، على ماسيأتي تحقيقه في إثبات الوحدانية ، وإن كان الثاني أو الثالث ، فلايخفى أن المفتقر إلى الممكن المحتاج الى الغير أولى بالإمكان والاحتياج ، والممكن المحتاج لايكون واجبا ، وما لايكون واجبا لذاته لايكون إلها»(٢)·

والرازي في بعض كتبه قد أتى بهذا الدليل، لكن بصورة أخرى ، حيث رتب على القول بتركب الباري تعالى من أجزاء، أنه إما أن يكون الموصوف بالصفات الالهية كالعلم والقدرة وغيرها جميع الأجزاء ، بحيث تقوم كل صفة إلهية بكل جزء ، وإما أن تتوزع أجزاء تلك الصفات على تلك الأجزاء ، وإما أن تقوم الصفة الواحدة بجميع تلك الأجزاء ·

وكلها محالة ، لأن الأول يلزم منه تعدد الواجب ، والثاني يلزم منه انقسام الصفات ، كانقسام العلم مثلاً بين الأجزاء ، وهو محال · والثالث يلزم منه قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة ، وهو محال(٣).

فنحن نلحظ أن الرازي في هذا الدليل ، لم يتطرق إلى فكرة إمكان الأجزاء ، واكتفى بالتعرض إلى وجوبها ، الذي يلزم منه تعدد الآلهة ·

---

(١) المباحث المشرقية : ج٢ ص ٤٧٧ ·

(٢) درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٢٤٥ ·

(٣) انظر المطالب العالية : ج ٢ ص ٣٣ ، أساس التقديس : ص ٣٨ - ٣٩ ·

وقد اعترض ، أيضا ، على هذا الدليل بناءً على أن التعدد المحال في الواجب كون إلاهين أو واجبين مستقلين ، وأما مجرد الواجب فلا يستحيل تعدده ، كما في القديم وأوصافه(١)٠

وبتفصيل أدق - كما اعترض به ابن تيمية - أنا نختار أن الأجزاء ممكنة ، ولايلزم منه احتياج الواجب إلى الممكن ، كما يقال الذات والصفات مجموع مركب من أجزاء ، فالذات واجبة ، والصفات ممكنة بنفسها ، وهي واجبة بالذات ٠ فالممكن هنا من مقتضيات الواجب بنفسه(٢) فالاحتياج هنا ليس احتياجا الى المؤثر ، بل إلى ماهو من مقتضيات الشيء ٠

وفي نظري هذا الاعتراض لايتوجه على هذا الدليل ، لأن الكلام فيما له أجزاء وأبعاض - أي المركَّب تركيبا كمِّيًّا - يختلف عن التركب من الذات والصفات ، إذ ليس هذا تركبا كميا ، بل تركب في الكيف والفرق بينهما كبير، لأن الصفات ليست من قبيل الكموم ٠

وقد فصل المحقق حسن حلبي دليل السعد السابق ، بما قد حقق معه امتناع تركب الواجب ، حيث قال : «إن منافاة الوجوب للاحتياج إلى المؤثر الخارجي باعتبار أن شيئاً من الأجزاء الخارجية ليس معدوما ، وإلا لزم عدم الكل ، وليس بواجب ، وإلا لزم تعدد الواجب ، وقد بُرْهِن على بطلانه ، فتعين إمكانه ، ولابد له من علة - لأن ما اشتهر من أن الذاتي لايعلل ، معناه أن ثبوت ذاتي شيء له لايحتاج إلى العلة ، بل يكفي فيه تصور ذلك الشيء بالكُنْه ، لا أنه لايحتاج إلى العلة - وليس علته نفس الواجب ، الذي هو الكل ، لأن وجود الجزء الخارجي مقدم على وجود الكل ذاتا ، ولو علل به تأخر عنه ، فتعين أن يكون غير الواجب ، والعلة الفاعلية لمادة الشيء علة له في الجملة ، فيلزم إمكان الواجب»(٣)

---

(١) أشرف المقاصد : ج ٢ ، ورقة ٦/ب ٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٢٦٢ بتصرف ٠

(٣) حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج ١ ص ٣٩٥ ٠

فإذن تركب الواجب من الأجزاء يلزم منه وجود علة خارجية أوجدت الأجزاء ، ومن ثم أوجدت الواجب نفسه ، وهذا محال ، فتركب الواجب بذاته محال ، وهو المطلوب ٠

وبمعنى آخر أن المركّب يستلزم مركِّب ، وليس هو الواجب لامتناعه ، كما مر ، فليس إلا أن يكون علة خارجية ، وهو ممتنع ٠

وأما الدليل الثالث والذي يقوم على ملاحظة الصلة بين هذه الأجزاء التى تركب منها الواجب ، هل هي بحاجة إلى بعضها البعض ، فيلزم منه إمكان الأجزاء ، ومن ثم إمكان الواجب ، أو ليست بحاجة إلى بعضها البعض، فلا يلتئم منه حقيقة واحدة ، فقد سبق السعد إليه الرازي ٠ مع زيادة تفصيل(١) ، كما ذكره الإيجي في أبحاث الماهية(٢)٠

---

(١) قال الرازي : «مما يستدل به على نفي الكثرة أن نقول : كل واحد من تلك الأجزاء ، إما أن تكون بينها ملازمة ، أو لاتكون بينها ملازمة، أصلاً ، أو تكون الملازمة من أحد الجانبين، دون الآخر ، فإن كانت الملازمة من الجانبين فتلك الملازمة إما أن تكون لذاتيهما أو لثالث ، فإن كانت لثالث كان ذلك المركب من حيث هو هو معلول ذلك الثالث ، وإن كانت لذاتيهما فلايخلو إما أن تكون لأحدهما حاجة في تحققه إلى الآخر أوْ لاتكون إليه حاجة ، ولا إلى ما يحتاج إليه الآخر ، وهذا القسم الأخير يوجب استغناء كل واحد منهما عن الآخر وانقطاعه عنه .... فلايمكن وجوب مقارنتهما إلا اتفاقيا ، كما يقال : متى كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق ٠ فإذن لايحصل من وجود موجودين ، أو جزئين هذا شأنهما مجموع يكون لذلك المجموع وحدة حقيقية ٠ فإذا لابد أن تكون لأحد الجزئين حاجة إلى الجزء الآخر أوْ إلى مايحتاج إليه الآخر، ومن الممتنع أن يكون لكل منهما حاجة إلى الآخر ، وإلا لزم تقدم كل واحد منهما على الآخر ، الموجب لتقدم كل واحد منهما على نفسه ٠ فإذاً التعلق يكون في الوجود من جانب واحد ، فلايكون الجزءان معا في درجة الوجوب ، بل يكون أحدهما واجبا لذاته ، والآخر ممكنا لذاته ، معلولا لذلك الواجب ، فثبت أن واجب الوجود على كل حال يجب أن يكون واحدا» المباحث المشرقية : ج ٢ ص ٤٧٧ - ٤٧٨ ٠
ونحن نلحظ أن الرازي تطرق إلى فكرة احتياج الجزئين معاً ، كل منهما إلى الآخر في وجوده ، وهو باطل لأنه يلزم منه الدور ، والسعد اكتفى بذكر الحاجة الموذنة بالإمكان، أي من طرف واحد ٠

(٢) انظر : المواقف : ص ٦٤ ، شرح المواقف : ج ١ ص ٣٤٩ ومابعدها ٠

بل نجد أصل هذا الدليل حتى عند الفيلسوف ابن سينا(١)·

وهذا الدليل صحيح ، تطمئن إليه النفس ، لأن المركب من أجزاء ، لابد أن يجري فيه الدليل على تلك الصورة ، فإما أن تحتاج الأجزاء إلى بعضها البعض أولا ، وعلى كلا الفرضين يلزم المحال المذكور ·

وأما الاعتراض على المقدمة الأولى القاضية بحاجة كل جزء الى الآخر ، بأن الحاجة إلى التأثير هي المستلزمة للإمكان ، ولاتوجد هنا ، أما الحاجة بمعنى أن كل جزء لايوجد إلا مع الآخر غايته التلازم ، والتلازم لايستلزم الإمكان(٢) فيمكن الجواب عنه مما تقدم ، كما في الاعتراض بنحوه على الدليل الأول ، لأنه على فرض عدم تأثير أحد الجزئين بالآخر ، فإنه لايمكن ملاحظة أحد الجزئين دون الآخر ، لأن أحدهما ليس كافيا في وجود الكل ·

---

(١) قال عن علة امتناع تركب الذات من الأجزاء : «لأن كل ماهذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الجزء الآخر ، ولاذات المجتمع ، فإما أن يصح لكل واحد من جزئيه ، مثلا ، وجود منفرد ، لكنه لايصح للمجتمع وجود دونها ، فلايكون المجتمع واجب الوجود ، أو يصح ذلك لبعضها ، ولكنه لايصح للمجتمع وجود دونه، فما لم يصح له من المجتمع والأجزاء الأخرى وجود منفرد فليس واجب الوجود، ولم يكن واجب الوجود إلا الذي يصح له · وإن كان لايصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود ، ولا الجملة مفارقة الأجزاء ، وتعلق وجود كل بالآخر ، وليس واحد أقدم بالذات ، فليس شيء منها بواجب الوجود» النجاة : ص ٢٢٨ · فقوله : «فإما أن يصح لكل واحد من جزئيه وجود منفرد ، لكنه لايصح للمجتمع وجود دونها - أي دون الأجزاء - فلايكون المجتمع واجب الوجود» يستفاد منه على أن السبب في امتناع كون المجتمع واجب الوجود ، يعود إلى أمرين ، حاجة المجتمع - والذي هو الواجب الى غيره في وجوده · وامتناع تألف حقيقة واحدة من شيئين لاصلة بينهما ، ولاحاجة لبعضها إلى بعض ، وقوله : «وإن كان لايصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود ...» يستفاد منه حاجة الأجزاء لبعضها البعض المؤذن بامكان المحتاج · فلعل من مثل هذا النص استفاد مثل الرازي تقرير الدليل على وجهه السابق ، كما مر النقل عنه ·

(٢) انظر : اشرف المقاصد : ج ٢ ، ورقة ٦/ب - ٧/أ ·

بمعنى أن هذا التلازم مفتقر إلى مؤثر خارجي ، رَكَّب الجزئين معا ، وجعل بينهما هذا التلازم ، الذي حصل به ذلك المجموع ·

هذه أدلة السعد على امتناع تركب واجب الوجود ، وعلى الرغم من ورد بعض الاعتراضات عليها ، إلا أنها لاتخلو من قوة ووجاهة ·

ولقد كان في مقدور السعد ، وهو المتكلم الكبير ، أن يورد من الأدلة مالايرد عليه اعتراض ، ويكون كافيا في الدلالة على مقصودة ، ألا وهو الاستدلال باحتياج المركَّب إلى مركِّب ، كما نقلته عن المحقق حسن جلبي عند الحديث عن الدليل الثاني للسعد · وبه استدل ابو المعين النسفي حيث قال : «لو لم يكن واحداً ، لكان أبعاضا ، فامتنع أن يكون إلها واحدا ، لأنه يحصل الإحداث والتخليق والاختراع لكل جزء منه، فيؤدي إلى أن تكون لكل جزء منه خالقا قادرا ، وهذا محال.»(١) ·

وهو، أيضا، دليل ابن رشد(٢) إلا أنه عممه حتى في قيام الصفات بالذات، فجعله من قبيل التركيب المحال ، وهو غلط ظاهر ، وسيأتي الحديث عنه مفصلاً في بابه ·

والمحقق المكناسي لما ضعف أدلة السعد الثلاثة ، صَوَّب دليلا آخر أحال فيه تركب الواجب من الأجزاء، بناءً على أن التركب لايعقل إلا بين جوهرين فأكثر ، به يصير المركب جسماً ، والجسمية محالة على الواجب ، فأحال هذه المسألة إلى مسألة جسمية الواجب ، وأن الجسمية تعني تركب الذات من جوهرين فأكثر ، وليس التركب إلا هذا · ثم أحال الجسمية بناءً على أن المركَّب من جوهرين فأكثر قابل للانحلال ، كما هو مشاهد ، وكل قابل للانحلال مفتقر في تركيب ذاته ، فلايكون واجبا بالذات(٣)·

---

(١) بحر الكلام : ص ١٩ ·

(٢) انظر تهافت التهافت : ص ٥١٦ ومابعدها ·

(٣) انظر : أشرف المقاصد : ج ٢ ، ورقة ٧/أ ، ١١/أ ·

وهذا أيضا دليل قوي ، في معنى الدليل السابق ٠

وعلى أية حال فإن في أدلة السعد مايدل دلالة قوية على امتناع تركب الحق ، جل وعلا ، من الأجزاء ، وهو في رأيه هذا يكون قد أصاب وحقق مذهب أهل السنة والجماعة ٠

قال الله تعالى : ﴿قل هو الله أحد﴾(١) ، قال أبو حيان الغرناطي : «أحد بمعنى واحد ، أي فرد من جميع جهات الوحدانية ، أي في ذاته ، وصفاته ، لايتجزأ.»(٢)

قال الإمام أبو حنيفة : «ويراه المؤمنون، وهم في الجنة، بأعين رؤوسهم بلاتشبيه ، ولاكيفية ، ولاكمية.»(٣)٠

وقال الطحاوي في عقيدته : «وتعالى عن الحدود والغايات ، والأركان ، والأعضاء والأدوات.»(٤)٠

وقال الإمام ابن تيمية عن لفظ «الجسم» : «قد يراد به المركّب الذي كانت أجزاؤه مفرقة فجمعت ، أو مايقبل التفريق والانفصال ، أو المركب من مادة وصورة ، أو المركب من الأجزاء المفردة ، التي تسمى الجواهر الفردة ، والله تعالى منزه عن ذلك كله ، عن أن يكون متفرقا فاجتمع ، أو أن يقبل التفريق والتجزئه ، التي هي مفارقة بعض الشيء بعضا ، وانفصاله عنه، أو غير ذلك من التركيب الممتنع عليه.»(٥)

---

(١) سورة الاخلاص : الآية ١ ٠

(٢) البحر المحيط : ج ٨ ص ٥٢٨ ٠

(٣) الفقه الأكبر ، بشرح على القاري : ص ٨٣ ٠

(٤) شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢٦٠ ٠

(٥) منهاج السنة : ج ٢ ص ١٣٤ ، ومابعدها ، وانظر ص ١٦٤ ومابعدها ، ص ٢١١ ومابعدها ، درء تعارض العقل والنقل : ج ١ ص ٢٨٠ - ٢٨١ ، ج ٥ ص ١٤٢ - ١٤٦ ٠

ثانياً : نقد أدلة نفي التعدد :

أتي السعد على نفي التعدد بعشرة أدلة ، الثلاثة الأول منها للفلاسفة - ولم يعزها السعد إليهم ، والبقية للمتكلمين ، كما عزا ذلك إليهم ٠

وهذا نقد تلك الادلة :

نقد الدليل الأول :

لعل من أوائل من استدل بفكرة امتناع تركب الذات على امتناع تعدد واجب الوجود الفيلسوف أبايعقوب الكندي ، وأحال التعدد ، لأنه يفضي إلى تركب الواجب مما به الاشتراك ، ومابه التمايز والتباين، وهو محال فالتعدد محال. قال : «والمحدث لايخلو أن يكون واحدا أو كثيرا ، فإن كانوا كثيرا فهم مركبون ، لأن لهم اشتراكا في حال واحدة لجميعهم ، أي لأنهم أجمعين فاعلون٠ والشئ الذي يعمه شيء واحد ، إنما يتكثر بأن ينفصل بعضه من بعض بحال ما ، فإن كانوا كثيراً ففيهم فصول كثيرة ، فهم مركبون مما عمهم ومن خواصهم.»(١)

وتبعه بقية الفلاسفة الإسلاميين في الأخذ بهذاالدليل(٢)، كالفارابي(٣)، وابن مسكويه(٤) ، وابن سينا(٥) ، وابن رشد(٦) ٠

غير أنا نلحظ أن دليل الكندي في أن التعدد يستلزم التركب يقوم على فكرة الاتحاد في الفعل ، أي كون الآلهة فاعلين ، والتمايز في التحقق الذاتي

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية : ص ٢٠٧ ٠

(٢) مقدمة د. محمد أبو ريدة على رسائل الكندي : ص ٨٠ (٤)٠

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٣٩ - ٤٠ ٠

(٤) انظر: الفوز الأصغر : ص ٢٥ ٠

(٥) انظر : الإشارات والتبيهات : ج ٣ ص ٤٦٤ ومابعدها ، النجاة : ص ٢٣٠ ومابعدها ، الشفا ، الإلهيات : ج ١ ص ٤٣ ومابعدها ، ص ٣٤٩ ومابعدها ، شرح عيون الحكمة : ج ٣ ص ١١٠ ومابعدها ، لباب الاشارات : ص ١٤٦ ٠

(٦) انظر مقدمة د.محمود قاسم لمناهج الأدلة : ص٣٥، فخر الدين الرازي : ص ٢٣٧٠

لكلٍ ، فيلزم التركب، أي تركب الذات من حيث كونها فاعلة ومن حيث كونها ذاتاً ٠ وقد تبعه عليه، على هذا النحو، ابن مسكويه ، حيث قال : «فأما أنه واحد فإنه يتبين على هذه الجهة،فنقول : إنه لو كان الفاعلون أكثر من واحد للزم أن يكونوا مركّبين ، وذلك انهم اشتركوا في أنهم فاعلون ، واختلفوا في الذوات ، ولابد من أن يكون الشيء الذي به خالف أحدهم الآخر غير ماوافقه به ، فيجب أن يكون كل واحد منهم مركبا من جوهر وفضل »(١)

وكذا ابن رشد كان دليله على الوحدانية قريبا من هذا ، وإن أورده على صوره أخرى ، حيث بنى امتناع التعدد على أن اتحاد أفعالهما في كل شيء يفضي إلى اتحداهما من كل وجه ، ومن ثم استحالة التعدد(٢)٠

على أن هذا الدليل الذي استدل به الكندي ومن بعده ابن مسكويه، وغيره، في غاية الضعف والركاكة ، لأن تركب الذات من كونها فاعلة ومن كونها ذات ، أمر واقع وحاصل ، حتى على فرض عدم التعدد ٠

لذا نجد تطوير الفارابي، وبالذات ابن سينا، لدليل التركيب على صورته الحالية، التي استدل بها السعد ، أدق في الدلالة ، وأعمق من حيث المادة الفلسفية ، لأنه مبني على أن الوجوب - وجوب الوجود - نفس الماهية ، أي نفس التعين، فالاشتراك فيه يوجب خصوصية التعين لكل منهما، ليقع التمايز ، وهذا يفضي إلى تركب الواجب مما به الاشتراك ، وهو وجوب الوجود ، والأمر الزائد على وجوب الوجود ، وهو التعين المخصوص ٠ وقد مر بطلان تركب الذات ٠

فإذن هذا الدليل لايقوم على فكرة الفاعلية التي ذكرها الكندي، ورتب عليها تركب الإله ، بل على تركب قوام الذات وحقيقتها من حيث هي ٠

---

(١) الفوز الأصغر : ص ٢٥ ٠

(٢) انظر : مقدمة د. محمود قاسم لمناهج الأدلة : ص ٣٥ ٠

وقد أقاموا دليلهم هذا على ملاحظة خصوصية الذات الإلهية أي الأمر الذي اختص به عن غيره ، فخصوصيتها عندهم هي وجوب الوجود بالذات ، لذلك عنوا في دليلهم السابق إلى إثبات أنه لا واجب وجوده غيره(١) ، فوجوده وجوبه ، ووجوبه حقيقته ، وحقيقته وحدته ، ووحدته تخصصه وتعينه ، من غير أن يمتاز وجوب عن وجود ، ووجود عن ماهية وحقيقة (٢) .

وبناءً على هذا الأصل نفوا تعدد الواجب ، بل حتى قيام الصفات بالواجب ، تعالى ، لاستلزامها التركيب عندهم ، أيضا .

وعن ابن سينا بالذات أخذ متأخرو المتكلمين هذا الدليل، والآتي بعده(٣) ، وعلى الرغم من دقة هذا الدليل . إلا أنه لايخلو من ضعف ظاهر، وشكوك لازمة، إذ هو يقوم على عدة مقدمات تفتقر بعضها إلى الأدلة الصحيحة القوية لاثباتها .

فقد ذكر الرازي أن هذا الدليل يقوم على الآتي :

١- كون الوجوب أمرا ثبوتيا .

٢- كون الوجوب بالذات يمتنع أن يكون وصفاً خارجاً عن الذات . بمعنى أن الوجوب عين الماهية والذات .

---

(١) ابن تيمية السلفي : ص ٧٩ .

(٢) نهاية الأقدام : ص ١٠٠ .

(٣) انظر : المطالب العالية : ج ٢ ص ١١٩ - ١٣٤ ، المباحث المشرقية : ج ٢ ص ٤٧٢ - ٤٧٦ ، المحصل : ٩٧ - ٩٨ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٣٠ - ٤١ ، ص ٢٢٢ ، شرح عيون الحكمة : ج ٣ ص ١١٠ ومابعدها ، الصحائف الإلهية : ص ٣١١ ، المواقف : ص ٢٧٨ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٣٢ - ٣٤، نهاية الأقدام : ص ٩٩ - ١٠٠ ، غاية المرام : ص ٣٨ - ٤٢ ، طوالع الأنوار : ج ١ ص ٤٤٠ .
وانظر : دلالة الحائرين : ص ٢٧٥ ، منهاج السنة النبوية : ج ٣ ص ٢٩٨ - ٢٩٩ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٣ ص ١٢ ومابعدها ، ج ٤ ص ٢٤٨ ومابعدها ، ج ٥ ص ١٠٤ ومابعدها ، ص ١٣٨ ومابعدها .

٣- كون الوجوب وصفا مشتركاً ٠

٤- كون التعين زائداً على ماهية المتعين ٠

٥- كون التعين وصفاً ثبوتيا ٠ أي حتى يصدق الإلزام بالتركب ٠

٦- أن مابه الاشتراك غير مابه الاختلاف(١)٠

فالمقدمات الأولى، والثانية، والخامسة،هي مناط صحة هذا الدليل ، فلو تمت تم الدليل ، ولكن دون إثبات صحتها خرق القتاد ، فقد انبرى النقاد في بيان موارد ضعف هذا الدليل ، من خلال الاعتراض على تلك المقدمات الثلاث، وبيان ضعفها ، والاستدلال بكونها على نقيض كيفياتها ، وهذا مايسمى بالنقض ، وقد سلكه كل من الرازي، والآمدي ، وغيرهما ، كما سلكوا طريق المعارضة ، أي معارضة الدليل بمثله كما سيأتي بيانه ٠

وقد كان لشيخ الاسلام ابن تيمية دور كبير في تزييف هذا الدليل ، إضافة إلى ماقرره المتكلمون أنفسهم ، إذ لم يرتض النقض ولا المعارضة ، بل سلك سبيل الحل، أي حل الشبهة ، كما سيأتي ٠

وقد اعترض المتكلمون على المقدمات الثلاث السابقة :

أما المقدمة الأولى ، وهي كون الوجوب أمراً ثبوتيا ، فهي مقدمة لازمة لصحة الدليل وتمامه ، ولاشك أنه لو صح ذلك لوجب القول بكونه عين الماهية، إذ لو كان زائدا للزم المحال الذي ذكره السعد ، وهو لزوم كونه عارضا، والعارض لابد له من علة ، والوجوب لايعلل، حينئذٍ بأمر خارج عن الماهية ، وإلا لزم إمكان الوجوب ، هذا خلف ٠ وإذا علل بالماهية ، لزم منه الدور ، وهو توقف وجوب الوجود على نفسه ٠ فهذا حق، لاخلاف فيه على القول بكون الوجوب ثبوتا ، حتى قال الإيجي عن هذا الدليل : «وهو مبني على أن الوجوب وجودي ، فإن صح لهم ذلك تم الدست ، ولم يمكن منع كون الوجوب- على تقدير ثبوته - نفس الماهية»(٢)

(١) المباحث المشرقية : ج ٢ ص ٤٧٢ ٠
(٢) المواقف : ص ٢٧٨ ٠

إلا أن إثبات كون الوجوب وجوديا أمر صعب ، بل هو أمر اعتباري عدمي من العوارض السلبية ، لأنه يعني عدم الافتقار في الوجود إلى علة ومؤثر(١) ، كما عليه أكثر المحققين · لأن التركيب إنما يلزم إن كان الوجوب الذي به الاشتراك مفهوما ثبوتيا ، وكان التعيين الذي به الامتياز مفهوما ثبوتيا ، أما بتقدير أن يكون الوجوب الذي به المشاركة مفهوما عدميا ، فإنه لايلزم التركيب ، لاحتمال أن يقال: إنه وقع الاشتراك في المفهوم السلبي ، ووقع الامتياز بتمام الماهية(٢)·

وبمعنى آخر أنه يجوز أن يكون مفهوم الوجوب كليا عارضا لما تحته من أفراد الوجوب المختلفة الحقائق ، ولاشك أن الذي يُتَوَهَّم كونه عين ماهية الواجب ، ليس ذلك المفهوم الكلي ، بل ماصدق عليه ، وحينئذٍ يتمايز الواجبان بالذات ، فلا يلزم التركيب · ويقتضي الوجوب الخاص الذي هو نفس الماهية تعينا ، فلايمتنع تعدد الواجب(٣)·

أما المقدمة الثانية وهي كون الوجوب بالذات يمتنع أن يكون وصفاً زائداً على الذات ، بل هو نفس وعين الماهية ، فهو، أيضا، مبني على المقدمة الأولى ، وهو كون الوجوب أمراً ثبوتيا ، لأنه إن لم يكن كذلك ، بل كان عدميا ، وأمرا اعتباريا ، لم يرد المحال الذي ذكره السعد ، القاضي بإمكان الوجوب ، لأنه سيكون حينئذٍ معللا بالماهية ، على القول بكون الوجوب أمرا ثبويتا · فطالما هو أمر عدمي ، فلايمكن القول بكونه معللا بالماهية(٤)·

على أن هناك جواب آخر سيرد ذكره ، إن شاء الله تعالى ، عند ذكر اعتراضات ابن تيمية على هذا الدليل ·

---

(١) انظر : المواقف : ص ٦٨ ، الذخيرة : ص ١٠١ ، غاية المرام : ص ٤١ ·

(٢) انظر : المطالب العالية : ج ٢ ص ١٢٣ ، المحصل : ص ٩٧ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٣١ - ٣٣ ، شرح عيون الحكمة : ج ٣ ، ص ١١١ - ١١٢ ، الذخيرة : ص ١١١ ، غاية المرام : ص ٤١ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٢٥٠ ، حيث ينقل ابن تيمية اعتراض الآمدي في أبكار الأفكار ·

(٣) انظر : حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج ٣ ص ٣٢ ·

(٤) انظر : الذخيره : ص ١٠٠ - ١٠١ ، حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ١ ص ٣٩٦ ·

ومما ينبغي أن يشار إليه أن المتكلمين بما فيهم السعد نفسه لما تكلموا عن الوجوب والإمكان والامتناع ذكروا أنها أمور اعتبارية، وليست ثبوتية(١)، فما بالهم هنا يستدلون على هذا المطلب الجليل بدليل بعض مقدماته مما تخالف صريح معقولهم الذي ذهبوا إليه ٠

وقد قال السعد نفسه : «لاخفاء في أن الامتناع اعتبار عقلي ، وكذا الوجوب والإمكان عند المحققين ، لأن الوجوب ، مثلا ، لو كان موجودا ، لكان واجبا - ضرورة أنه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال ، نظرا إلى ذاته ، فلم يبق الواجب واجبا ، وهو محال ، لما سبق من امتناع الانقلاب ، والواجب ماله الوجوب - فينقل الكلام إلى وجوبه ، ويلزم التسلسل في الأمور المرتبة الموجودة معاً ، وهو محال.»(٢)

هذا كلام السعد في أبحاث الواجب ، وكلامه هنا ينقضه ، حيث جعل الوجوب أمرا ثبوتيا هو عين الماهية ٠

وقد استدل المتكلمون بما فيهم السعد ، بأدلة عقلية متعددة على كون الوجوب أمرا اعتبارياً ، ووصفا سلبياً ، ليس هذا موضع بحثه(٣)٠

وإني أرى أن اعتراض المتكلمين على هذا الدليل بالاعتراض المذكور والذي مفاده كون الوجوب أمراً سلبياً - مع كونهم يقولون بقيام صفات وجودية في ذات واجب الوجود - اعتراض غير سديد، لأنه يشعر بموافقتهم للفلاسفة على امتناع قيام أي أمر وجودي في ذات الله تعالى ، ولو كانت صفاته تعالى العلى ، لأنه يلزم منه التركيب بناءً على دليلهم المذكور ، فالمتكلمون لم ينقضوا أصل الفكرة ، والتي تقوم على امتناع تركب الباري من مقومات لوازم ذاته ، بل سدوا عليهم دلالة الدليل على المطلوب ، وفرق بين الأمرين ، فبمقتضى ردهم يستحيل قيام الصفات الوجودية بذات الله تعالى ٠

---

(١) انظر : المواقف : ص ٦٨ - ٦٩ ، شرح المواقف : ج ١ ص ٣٨١ ومابعدها بحاشية حسن جلبي والسيالكوتي ، الذخيرة : ص ١٠١ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ١١٩ ٠

(٣) انظر على سبيل المثال : شرح المقاصد : ج ١ ص ١١٩ - ١٢٢ ، المواقف : ص ٦٨ - ٦٩ ، شرح المواقف : ج ١ ص ٣٨١ ومابعدها ، المطالب العالية : ج ٢ ص ١٢٣ - ١٢٧ ، الصحائف الإلهية : ص ١٢٧ - ١٢٨ ٠

لأنها تفضي الى المحذور الذي فر منه الفلاسفة ، مع أنهم يقولون بإثبات الصفات لله تعالى ، خلافا للفلاسفة ، فكان الواجب عليهم حل الشبهة ببيان أن تركب الذات من الوجوب والتعيين ، على فرض كونهما وجوديين غير قادح في وحدة الذات ، وغير مستلزم للتركيب ، كما أوضح ذلك التقي ابن تيمية ، وحققه من بعده بعض المحققين ، كما سيأتي بيانه ، إن شاء الله تعالى ٠

أما المقدمة الثالثة وهي كون التعيين وصفاً ثبوتياً ، فهي ، أيضاً ، مقدمة ضرورية في الدليل ليصح تركب الذات مما به الاشتراك ، وهو الوجوب ، ومما به الامتياز ، وهو التعيين ، فلو كان التعين وصفاً سلبياً(١) ، لم يحصل ، بل كان تعين كل منهما هو تحقق وجوب وجوده أي ماهيته ، فقط، دون اتصاف هذا الوجوب بزيادة معنى فيه ، وهو التعين ٠ وهذا الذي اعترض به ، مثل الإمام الرازي ، حيث دلل بعدة أدلة على كون التعين أمراً عدمياً(٢)، منها إفضاء القول بكونه أمراً وجوديا إلى التسلسل ، لأن تعينات الأشياء المتعددة متشاركة في ماهية التعين ، ومتباينة بالتعينات المتشخصة ، فيلزم أن يكون تعين المتعين زائدا عليه ، ثم الكلام في الثاني كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل ، وهو محال(٣)٠

وعلى كلٍ فمسألة كون التعين وصفاً ثبوتياً أو عدمياً سلبياً ، أمر مختلف فيه ، لكن جمهور المتكلمين(٤) بما فيهم السعد ، على أنه عدمي ، فقد قال في مباحث التعين : "التعين أمر أعتباري ، لاتحقق له في الأعيان ، لوجهين"(٥) ثم ذكر الوجه الأول ، السابق ذكره عن الرازي ، والوجه الآخر أن

---

(١) معنى كون التعين سلبيا أن الشئ في تحققه ليس هو الشيء الآخر ٠ المطالب العالية : ج ٢ ص ١٣٠ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٣٤ ٠

(٢) انظر : المطالب العالية : ج ٢ ص ١٢٨، الأربعين في أصول الدين : ص ٣٣-٣٤٠

(٣) انظر : المطالب العالية : ج ٢ ص ١٢٨ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٣٣ ، شرح عيون الحكمة : ج ٣ ص ١١١ ٠

(٤) نسبه إلى المتكلمين العضد الإيجي ٠ المواقف : ص ٦٦ ٠

(٥) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٠٩ ٠

التعين لو كان ثبوتياً لتوقف عروضه لحصة شخص معين من النوع ، دون الحصة الأخرى منه ، على وجودها وتميزها ، فإن كان تميزها بهذا التعين ، فدور ، أو بتعين آخر فيتسلسل(١)٠

وقد خالف الفلاسفة في هذه القضية ، وذهبوا إلى أنه أمر وجودي ثبوتي(٢) ، ولهم أدلة على ذلك ، ليس ذكرها غرض البحث ، وعلى فرض قوة أدلتهم ، فقد حصل التعارض ، وبقي الشك ، كما قال الرازي ، ومع قيام هذا الشك ، صار الدليل المذكور في توحيد واجب الوجود مشكوكاً ، لأن الموقوف على المشكوك مشكوك(٣)٠

فما ذكره السعد في جوابه على الاعتراض القاضي بكون التعين عارضا بأنها لو كانت كذلك ، لكانت إما معللة بالماهية أو بما يقوم بها من الصفات فينتفي التعدد ، أو بأمر منفصل، فيلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود ، إنما يصح هذا الجواب ، لو كان التعين وجوديا ، أما والقول بأنه عدمي اعتباري، فلا ٠

بل حتى على فرض القول بكونه عارضا ، وجوديا ، فإنه لايلزم التركيب المحال ، كما سيأتي ، إن شاء الله، تعالى، النقل عن ابن تيمية ٠

مامضى كان نقضاً من المتكلمين لبعض مقدمات هذا الدليل ، وهو نقض قوي وجيه ٠ إلا أنهم بالإضافة إلى ذلك سلكوا سبيل المعارضة حيث عارضوا الوجوب بالوجوب نفسه ، وبالوجود ، والحقيقة، والماهية ، أي بكل معنى يعم واجب الوجود وغيره ، فيستدعي الاشتراك في ذلك المعنى انفصالا في المعنى الذي يخص ، وهذا هو التكثر والتركب ، وهو لازم لامخلص منه(٤)٠

---

(١) وانظر هذا الدليل في : المطالب العالية : ج ٢ ص ١٢٩ ، الوجه الثالث ٠ الأربعين في أصول الدين : ص ٣٣ الوجه الثاني ، الصحائف الإلهية : ص ١١٠ - ١١١ ، المواقف : ص ٦٦ - ٦٧ ، شرح المواقف : ج ١ ص ٣٧٢-٣٧٣ ٠

(٢) شرح المواقف : ج ١ ص ٣٦٦ ، ص ٣٧٤ ٠

(٣) المطالب العالية : ج ٢ ص ١٣١ - ١٣٢ ٠

(٤) مصارعة الفلاسفة : ص ٦٢ ٠

أما المعارضة بالوجوب نفسه :

فلأن التركب حاصل حتى على فرض كون الوجوب لذاته واحدا لأن صفة الوجوب مسمى مشترك بين الواجب بذاته والواجب بغيره ، فيشترك واجب الوجود بذاته في مسمى كونه واجبا مع الواجب بغيره ، ويمتاز عنه بخصوص كونه واجبا لذاته ، ومابه المشاركة مغاير لما به المباينة ، فصار الواجب بالذات مركب في ماهيته(١)٠

أما المعارضة بالوجود :

فلأن واجب الوجود مشترك مع الممكن في الموجودية ، ومخالف له في الوجوب ، فوجوده ووجوبه متغايران ، فيلزم منه تركب ذات واجب الوجود مما به الاشتراك، ومما به التباين والاختلاف(٢)٠

وقد قال ابن تيمية عن معارضة المتكلمين هذه لدليل الفلاسفة ، بإنه إلزام لازم ، لامحيد للفلاسفة عنه ، ولكن ليس فيه حل الشبهة(٣)٠

وقد ارتضى ابن تيمية مثل هذه المعارضة، وغيرها، كأحد وجوه الرد على دليل الفلاسفة ، وجعل مثل المعارضة بالوجود المعارضة بالحقيقة، والماهية ، في أن كلا منهما ينقسم إلى واجب وممكن .... الخ(٤)٠

هذه اعتراضات المتكلمين على الدليل الأول ٠

---

(١) الأربعين في أصول الدين : ص ٣٤ ، المطالب العالية : ج ٢ ص ١٣٣ - ١٣٤ درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٢٥١ ، حيث نقل ابن تيمية معارضة الآمدي لدليل الفلاسفة نقلا عن أبكار الأفكار ٠
وقد ذكر الرازي أدلة أخرى على تركب الواجب ، حتى على فرض القول بكونه واحدا، تركب إما من الوجوب والتعين ، أو من الوجوب والماهية ، انظر المرجعين السابقين ، نفس الصفحات ٠

(٢) انظر : المحصل : ص ٩٨ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٣٤ - ٣٥ ، وانظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٢٥١ ، حيث نقل ابن تيمية المعارضة المذكورة عن الرازي، والشهرستاني ٠

(٣) درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ١١١ ، ج ٤ ص ٢٥٢ ٠

(٤) انظر : منهاج السنة : ج ٣ ص ٣٠٠ ٠

أما الدليل الثاني فهو مرتبط بالدليل الأول ، وجزء منه ، والاعتراض عليه كالاعتراض عليه ، فلاحاجة الى إعادة الكلام فيه ، لأن الكلام في كون التعين عين الماهية الواجبة ، مبني على كونه أمرا وجوديا ، أو على فرض كون الوجوب أمرا وجوديا ، لذا نجد صورة الاعتراض الذي ذكره السعد في الدليل الأول عين الدليل الثاني ، فجعله هذا الدليل دليلا مستقلا فيه تسامح، فليس إلا اختلاف صورة الدليل الواحد ٠

أما الدليل الثالث القائم على ملاحظة الملازمة بين الوجوب والتعين ، فهو، أيضاً، من أدله الفلاسفة ، حيث استدل به ابن سينا(١) ، وعزاه ابن تيمية إلى الفارابي، والسهروردي ، أيضا(٢)٠

والمتكلمون قد أخذوا دليل الفلاسفة ، وصاغوه بعبارات متعددة كما قال ابن تيمية(٣)٠

لذا نجد عبارة السعد في دليله السابق ، تختلف من حيث الصياغة عن عبارة ابن سينا ، كما في الإشارات ، فالسعد قد أخذ هذه الصياغة عمن تقدمه من المتكلمين ، وبالذات الرازي ، الذي صاغ الدليل على النحو الذي استدل به السعد(٤)٠

وهذا الدليل لايختلف عن سابقه في أنه مبني على كون الوجوب والتعين وجوديين، لأن الملازمة بينهما منتفية على فرض كون أحدهما معنىً سلبيا، فالترديد الذي ذكره ، وهو إما أن يكون بين الوجوب والتعين لزوم ، أولا، غير وارد على هذا الفرض.

وهذا هو جواب المتكليمن واعتراضهم على هذا الدليل ٠

---

(١) انظر : الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي : ج ٣ ص ٤٦٤ - ٤٦٨ ، النجاة : ص ٢٣٠ - ٢٣٥ ، الشفا ، الالهيات : ص ٤٣ - ٤٧ ٠

(٢) انظر : منهاج السنة النبوية : ج ٣ ص ٢٩٩ ٠

(٣) درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ١٠٨ ٠

(٤) انظر : المباحث المشرقية : ج ٢ ص ٤٧٢ - ٤٧٣ ، المحصل : ص ٩٧ ٠
وانظر : المواقف : ص ٢٧٨ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٣٣ - ٣٤ ، الصحائف الألهية : ص ٣١٠ ، مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار : ج ١ ص ٤٤١ ٠

حيث قال الرازي : إن هذا بناء على كون الوجوب وصفا ثبوتيا ، وهو باطل. ثم عدد بعض أوجه بطلانه(١) ، وقد مر ذكر بعضها ٠

كما أنه عارضه بالوجود ، لأن الواجب مساوٍ للممكن في الموجودية ، ومخالف له في الوجوب ، فوجوده ووجوبه متغايران(٢) ، فيرد الترديد الذي أورده السعد في دليله ، بإنـــــه إما أن يكون بين الوجوب والوجود ملازمة ، أولا ، .... إلى آخر الكلام ٠

والمعارضة في دفع الدليل أقوى من دفعها بالنقض المذكور ، والقاضي بكون الوجوب وصفا سلبيا ٠

ماسبق من اعتراضات على أدلة الفلاسفة التي استدل بها السعد ، كانت من المتكلمين ، وقد انحصرت فى النقض ، والمعارضة ، أما النقض فقد كان للمقدمات الثلاث ، كما تقدم ، وفحوى النقض والمنع (الكسر)، أما المنع (الكسر) فقد كان للمقدمات الثلاث ، كما تقدم ، وفحوى هذا المنع منع كون الوجوب والتعين ، وفحوى النقض بيان بطلان الدليل بجريانه في صورة أو صور يسلم الخصم بثبوتها ، كالوجود ، والوجوب ، والحقيقة ، والماهية....الخ٠

غير أن هذه الاعتراضات - في نظري - غير شافية ، لأنها ترخي العنان للفلاسفة بصحة مسلكهم في امتناع تركب الباري من الصفات والمعاني الوجودية التي هي من قوام ولوزام ذاته وماهيته ، كما ذكرت ذلك فيما سلف(٣) وهو مالايرتضيه المتكلمون ٠ فكان الواجب عليهم إبطال الأدلة من أصلها ، وحل الشبهة من رأسها ٠ وهذا الذي حققه ابن تيمية ٠ فهو بالإضافة إلى اعتراضه على تلك الأدلة بالمعارضة، سلك هذا المسلك الذي أوهى به تلك الأدلة ، وبين ركاكتها ، وضعفها ، وأنها أشبه ماتكون بأغلوطة ، ليس لها نصيب من الصحة والصدق ٠

---

(١) المحصل : ص ٩٧ ، وانظر مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار : ج ١ ص ٤٤١ ، المواقف : ص ٢٧٨ ٠

(٢) المحصل : ص ٩٨ ٠

(٣) انظر ص ٧٩٨، ٨٠١ ٠

فرأى ابن تيمية في حل هذه الشبهة ، أي أدلة الفلاسفة ، أن مدار أدلتهم على أن المطلق المشترك الكلي موجود في الخارج ، وبسببه ضلت عقولهم، حيث اعتقدوا أن الأمور المعينة اشتركت في الخارج في شئ ، وامتاز كل عن الآخر بشئ ، وهذا عين الغلط ، كما قال(١) . وذلك لأن الشيئين الموجودين في الخارج ، سواء كانا واجبين ، أو ممكنين ،وسواء قُدِّر التقسيم في موجودين، أو جوهرين ، أو جسمين ، أو حيوانين ، أو إنسانين ، أو غير ذلك، لم يشرك أحدهما الآخر في الخارج في شئ من خصائصه ، لافي وجوبه ، ولا في وجوده ، ولافي ماهيته ، ولاغير ذلك ، وإنما شابهه في ذلك ، والمطلق الذي اشتركا فيه لايكون كليا مشتركا فيه إلا في الذهن ، وهو في الخارج ليس بكلي عام مشترك فيه(٢)۰ فيفرق ابن تيمية بين كون الشئ مشاركا للشئ في شئ ، ليمتاز عنه - حينئذٍ - بما يخصه ، وبين المماثلة بين الأشياء ، فالاشتراك في المعاني الكلية كالوجوب والوجود ، والحقيقة ....الخ ۰ لايوجب اشتراك الذوات في الخارج بنفس هذه المعاني الكلية ، ليحتاج إلى المميز ، بل كل ذات متحقق فيها المعاني الجزئية التي تخصها ، دون مشاركة غيره لها ۰ وهذا لايمنع المماثلة بين الأشياء ، بمعنى الاشتراك في المعنى المطلق الكلي ۰ فليس في الموجودات شيئان يتفقان ويشتركان في شيء بعينه موجود في الخارج ، ولكن يشتبهان من بعض الوجوه ، مع أن كلا منها مختص بما قام به ، نفسه۰ كالبياضين ، أو الأبيضين المشتبهين ، مع أنه ليس في أحدهما شئ مما في الآخر(٣)۰

فقول السعد في الدليل الأول : "ومابه التمايز غير مابه الاشتراك ، ضرورة" فالجواب أنهما لم يشتركا في شيء خارجي، حتى يحوجهما اشتراكهمـــا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ١١٢ ۰

(٢) منهاج السنة : ج ٣ ص ٣٠٠ - ٣٠١ ۰

(٣) درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٢٥٣ - ٢٥٤ ، ج ٥ ص ١١٦ - ١١٧ ۰

فيه إلى الامتياز ، بل هما ممتازان بأنفسهما ، وإنما تشابها أو تماثلا في شيء، والمتماثلان لايحوجهما التماثل إلى مميز بين عينيهما ، بل كل منهما ممتاز عن الآخر بنفسه ٠

هذا ما أجاب به ابن تيمية عن هذه الجزئية(١)٠

فالاشتراك في وجوب الوجود ، بين واجبين ، على فرضه ، ليس إلا في المعنى الذهني الكلي ، أما في الخارج فكل منهما مختص بوجوب وجوده الذي يخصه ، كما هو مختص بسائر صفاته التي تخص نفسه ، وما اختص به كل منهما عن الآخر بوجوب الوجود ، لايقبل الاشتراك ، وما اشتركا فيه - وهو المعنى الكلي - لايقبل الاختصاص في شئ معين ، وعلى هذا يكون الاشتراك في وجوب الوجود المشترك ، ويكون الامتياز بوجوب الوجود المختص بكل(٢)٠ فليس في أحدهما مابه الاشتراك ومابه الامتياز في الخارج ، ولكن كلٍ منهما موصوف بصفة يشابه بها الآخر ، وهو الوجوب ، واتصاف الموصوف بصفة يشابه بها غيره من وجه، وأمر يختص به ، إنما يوجب ثبوت معانٍ تقومه ، وأن ذاته مستلزمة لتلك المعاني ، وهذا لاينافي وجوب الوجود ، بل لايتم وجوب الوجود إلا به ، ولو سُلِّم أن مثل هذا تركيب فلانُسلِّم أن مثل هذا التركيب ممتنع(٣)٠ لأنه تركب، من لوازم الذات ، غير مفتقر إلى فاعل ، إذ الواجب مالا فاعل له ، وليس مالا لازم ولاملزوم له(٤)٠

وكما قيل إن لكل واجب وجوب يخصه لايشترك الواجب الآخر معه فيه، كذلك يقال في التعين فإن المتعين إنما اختص بتعين يخصه يمتاز بتعينه عن تعين الواجب الآخر ، وإن هما اشتركا في التعين المطلق الكلي الذهـــني ، لكن

---

(١) المرجع السابق : ج ٤ ص ٢٥٦ ٠

(٢) المرجع السابق : ج ٤ ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ بتصرف ٠

(٣) المرجع السابق : ج ٤ ص ٢٥٨ ٠

(٤) المرجع السابق : ج ٤ ص ٢٥٧ ، ص ٢٦٠ - ٢٦١ ٠

هذه المشاركة في المعنى الكلي الذهني لايعني أن تعين الواجبين الخاص بكل منهما مشترك فيه، بل هما تعينان خاصان ، كل مختص بتعينه(١)٠

هكذا حل ابن تيمية أدلة الفلاسفة ، وبَيَّن أنها قائمة على المغالطة ، وبَيَّن أن كل موجود في الخارج فهو مختص بماله من اللوازم والصفات ، وأنها وإن كانت باعتبارها من حيث هي هي معانٍ كلية ، إلا أنها في تعينها وتخصصها لاتقبل الشركة ، ليحتاج معها إلى مميز ، وبَيَّن أن الواجب المتعين إذا قامت به المعاني المختصة به ، وكانت من لوازم ذاته ، فلايلزم ذلك التركيب المحذور ، الذي يفتقر معه إلى الفاعل والمؤثر ٠ فلو تركب الواجب من الوجوب والتعين ، وغير ذلك من العوارض اللازمة ، فلايقدح هذا في وجوب الذات وغناها عن الفاعل ، لأن الوجوب والتعين وغيرهما على فرض كونهما من العوارض ، فهي عوارض كلية ذهنية مطلقة ، غير مشترك بها في التعينات الخاصة، أما اختصاص الواجب بتلك العوارض الكلية ، فإنه يكون على حسبه في الخارج ، فلايقال عن قيام هذه اللوازم والمعاني بذاته أن ذاته مركبة فهي ممكنة ، لأن تلك العوارض بعد تعين الذات الواجب هي من لوازم ذاته وماهيته التي لاتنفك عنه ، ولو سُلِّم ، كما قال ابن تيمية ، على أن هذا تركيب ، فليس تركيبا محالا ، يفتقر فيه اللازم الى الملزوم ، افتقار الممكن الى الفاعل والمؤثر ، بل هو مطلق الحاجة ٠ وفرق بين الأمرين ، كما مر ، في نقد الدليل الأول على منع تركب الذات من الأجزاء ٠ فحتى على فرض تركب الواجب من تلك المعاني ، التي قال عنها السعد ، إنما لزمت مما به الاشتراك، ومما به الامتياز ، لايلزم منه افتقار الواجب وإمكانه

وقد وافق ابن تيمية بعض محققي المتكلمين ، فقد قال المحقق حسن جلبي عن دليلي الفلاسفة : «كل من الوجهين مبني على كون الوجوب طبيعة نوعية ، وهو ممنوع ، لجواز أن يكون مفهوم الوجوب كلياً عارضاً لما تحته من أفراد الوجوب المختلفة الحقائــق - ولاشك أن الذي يتوهم كونه عين

---

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ١١٥ - ١١٧ ٠

ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم الكلي ، بل ماصدق عليه - وحينئذٍ يتمايز الواجبان بالذات ، فلايلزم التركيب، ويقتضي الوجوب الخاص الذي هو نفس ماهية الواجب تعينا ، فلايمتنع تعدد الواجب»(١)٠

بمعنى أن كل واجب له وجوب يخصه بتعينه الخاص ، وإن كان مشتركاً مع غيره في المعنى الكلي العارض ، وهو وجوب الوجود ، غير أن هذا المعنى المشترك ، ليس مشتركاً في الخارج ليلزم التركب ويمتنع التعدد ٠

وقال السيالكوتي : «يجوز أن يكون الوجوب الخاص نفس الماهية بلاشركة بين الواجبين ، فيمتاز كل منهما عن الآخر بخصوص ذاته ، والوجوب المشترك عارضا لها ، وذلك كما أن الوجود الخاص نفس الماهية ، والوجود العام من عوارضه»(٢)٠

والى هنا أكون قد انتهيت ، بعون الله تعالى ، من نقد أدلة السعد السابقة ، والتي تخص الفلاسفة ، من قبل المتكلمين أنفسهم ، ومن قبل ابن تيمية ، وقد بان بعد هذا النقد أن تلك الأدلة لاتعد أدلة يقينية ، للاستدلال بها على هذا المطلب الجليل ٠ بل هي في غاية الضعف والركاكة ٠

---

(١) حاشية حسن جلبي على المواقف : ج ٣ ص ٣٢ ٠

(٢) حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ٣٣ ٠

نقد الدليل الرابع والخامس والسادس :

الدليل الرابع والخامس من أعظم أدلة المتكلمين وأقواها ، وأشهرها ، على وحدانية الله ، تبارك وتعالى ، وقد فَصَّل بينهما السعد ، فجعل كلاً منهما دليلاً مستقلاً ، وكان الواجب أن يجعلهما دليلاً واحداً ، لأن الدليل الرابع ، سماه العلماء برهان التوارد ، والدليل الخامس سموه برهان التمانع ، وجمعوهما في دليل واحد ، مستفاد تقريرهما من الآية الكريمة : ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾(١) ، فالبرهانان السابقان مستنبطان من هذه الآية فدليلهما واحد ، وكلا منهما مرتبط بالآخر ويكمله(٢) ٠ والسعد قد خص الآية الكريمة بالدليل الخامس ، أي برهان التمانع ، فقط ، مع أنها تشمل برهان التوارد ، أيضا ، كما سيأتي بيانه ٠

وماقررته من كون هذين الدليلين يرجعان إلى دليل واحد ، هو مقتضى استدلال بعض من تقدم من المتكلمين ، حيث كانوا يدرجون برهان التوارد ضمن برهان التمانع ، على شكل اعتراض يوردونه على برهان التمانع ، مفاد الاعتراض ، إمكان اتفاق الإرادتين على شئ معين ، بل على كل شئ ، دون أن يقع بينهما تمانع في الإرادتين ٠ فكان جواب الاعتراض هو بعينه برهان التوارد(٣) ، لكن المتقدمين لم يخصوا توارد الارادتين ببرهان مستقلٍ ، مثل برهان التمانع ، بل كان جل اهتمامهم تقرير دلالة هذا الأخير ، مع تضمينه برهان التوارد ، بخلاف المتأخرين(٤)٠

---

(١) سورة الأنبياء ، الآية ٢٢ ٠

(٢) انظر : تحفة المريد : ص ٣٦ ٠

(٣) انظر على سبيل المثال : الإنصاف : ص ٣٤ ، الإرشاد : ص ٥٣ - ٥٤ ، المغني في أبواب التوحيد والعدل : ج ١ ، ص ٢٥٤ ، الجزء الرابع ، رؤية الله ، حيث جعل القاضي عبدالجبار برهان التوارد من مقدمات برهان التمانع ، أو من مقدمات كونه تعالى واحدا ٠

(٤) انظر على سبيل المثال : المطالب العالية : ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ ، المواقف : ص ٢٧٨ - ٢٧٩ ٠

ثم صار يطلق على البرهانين معاً ، برهان التمانع تجوزا لاندراج الآخر فيه(١).

أما الدليل السادس فهو تكرار لهذين البرهانين ، فلايعد دليلا مستقلا٠

وقد حظي هذا الدليل - أعني برهان التوارد والتمانع اللذين يرجعان إلى الآية الكريمة - بقبول تام عند جميع المتكلمين ، سواء كانوا معتزلة(٢) ، أم أشاعرة(٣) ، أم ماتريدية(٤) ، واعتبروه برهاناً يقينياً ، يدل دلالة قاطعة على أن الإله واحد ، لاشريك له في ألوهيته وربوبيته ٠ وهو بالفعل كذلك ، كما سيأتي في نقد كلام السعد ٠

(١) انظر مثلا : منهاج السنة النبوية : ج ٣ ص ٣١١ ، حيث يضمن ابن تيمية برهان التمانع برهان التوارد ، درء تعارض العقل : ج ٩ ص ٣٥٣ - ٣٥٦ ٠

(٢) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٧٧ ومابعدها ، المحيط بالتكليف : ص ٢١٧ ومابعدها ، المغني في أبواب التوحيد والعدل : ج ١ ، رؤية الله : ص ٢٦٦ ومابعدها ، تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ٢٦٠ ، مصباح العلوم : ص ١٣ ٠

(٣) انظر : رسالة الثغر : ص ٤٠ - ٤١ ، اللمع : ص ٢٠ ، تمهيد الأوائل : ص ٤٥ ، الإنصاف : ص ٣٤ ، لمع الأدلة : ص ٨٦ - ٨٧ ، الارشاد : ص ٥٣ ومابعدها ، قواعد العقائد : ص ١٧٣ ، معالم أصول الدين : ص ٧٩ - ٨٠ ، المحصل : ص ٢٧٩ ، المطالب العالية : ج ٢ ص ١٣٥ ومابعدها ، الأربعين في أصول الدين : ٢٢٢ ومابعدها ، التفسير الكبير : ج ٢٢ ص ١٥٠ ومابعدها ، نهاية الأقدام : ص ٩١ ومابعدها ، غاية المرام : ص ١٥١ - ١٥٢ ، الصحائف الإلهية : ص ٣١١ ومابعدها ، المواقف : ص ٢٧٨ - ٢٧٩ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٣٤ - ٣٥ ، شرح العقائد العضدية : ج ٢ ص ١١٩ ومابعدها ، تحفة المريد : ص ٣٦ ، تحقيق المقام : ص ٤٢ ومابعدها ٠

(٤) انظر رأي الماتريدية في : كتاب التوحيد للماتريدي : ص ٢٠ ، تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٩٨ ومابعدها ، المسايرة : ص ٢١ ومابعدها ، إرشارات المرام : ص ٩٧ ، شرح الفقه الأكبر : ص ١٤ - ١٥. وانظر تتميما للبحث : دلالة الحائرين : ص ٢٢١ ، مناهج الأدلة : ص ١٥٧ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٧ ، ص ١٩٥ - ١٩٦ ، ج ٩ ص ٣٣٦ ومابعدها ، ص ٣٥٤ ومابعدها ، ص ٣٦٨ ومابعدها، منهاج السنة النبوية : ج ٣ ص ٣٠٤ ومابعدها ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢٨ ومابعدها ، ص ٤٠ ومابعدها ، البرهان القاطع : ص ١١٤ - ١١٥ ٠

ولعل أول من فصل برهان التوارد عن برهان التمانع فجعله دليلا مستقلا هو الإمام الرازي ، وتبعه بعد ذلك متأخرو المتكلمين، كالعضد، والسعد . غير أن الملاحظ في طريقة إيراد السعد لهذين البرهانين أنه قد تأثر بشيخه العضد ، في ترتيب هذين الدليلين ، ذلك أنه قدم برهان التوارد على التمانع ، كما فعل شيخه ، بخلاف الرازي ، الذي قدم التمانع على التوارد في سائر كتبه التي ذكر فيها هذين البرهانين(١) .

إن برهان التوارد - الدليل الرابع - الذي احتج به السعد على إثبات الوحدانية برهان جليل القدر ، عظيم ، تسلم به الفطر السليمة ، والعقول المستقيمة ، لأن الترديد منحصر فيما ذكره السعد ، حال اتفاق وتوارد القدرتين على مقدور واحد ، كحركة زيد مثلاً ، فإما أن يحصل المقدور بكل منهما، أي ليس حاصلاً بقدرة كل منهما على سبيل الاستقلال ، بل بمعونة كل منهما للآخر ، وحينئذٍ ينتفي استقلال كل منهما في إيجاد المقدور الممكن ، فيكون كل منهما عاجزا ، هكذا أحال السعد هذا الاحتمال ، وهو كلام حق ، لأن المعونة إما أن تكون لإيجاد بعض المقدور عن الآخر ، كإيجاد كل واحد منهما لجزء معين من الكل ، مثل تعاون قدرتين على صنع دار ، فتختص كل قدرة بإيجاد جدار معين مثلا ، وإما أن تكون المعونة بتقوية القدرة الأخرى وعضدها والزيادة من كفاءتها وإقدارها ، كتعاون القدرتين على حمل الشئ الثقيل ، الذي تعجز إحداهما عن حمله دون الأخرى ، وكلتا الحالتين تستلزمان عجز القدرتين ، ومن ثم عجز الإلهين ، وهو محال .

فالخالق لابد أن يكون قادرا بنفسه ، لابقدرة استفادها من غيره ، ويمتنع أن يكون معه آخر قادر بنفسه ، فإن القادر لابد أن يقدر أن يفعل وحده مفعولا لايشركه فيه غيره ، فإنه إذا كان لايقدر إن لم يعاونه غيره ، لم

---

(١) انظر على سبيل المثال : المطالب العالية : ج ٢ ص ١٣٥ ، ص ١٤٤ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٢٢ ، ٢٢٥ ، التفسير الكبير : ج ٢٢ ، ص ١٥٠ ، ١٥١ ، معالم أصول الدين : ص ٧٩ ، ٨٠ .

يكن قادرا بنفسه ، بل كان تمام قدرته من ذلك المعين له ، ويمتنع أن يكون كل منهما غير قادرا(١) إلا بإعانة الآخر ، فإن هذا بدون إعانة الآخر ليس بقادر ، وهذا بدون إعانة الآخر ليس بقادر ، فليس واحد منهما قادرا بنفسه ، ومن لم يكن قادرا بنفسه امتنع أن يجعل غيره قادرا(٢)٠

ماتقدم هو الاحتمال الأول من دليل التوارد ٠

أما الاحتمال الثاني ، فهو أن يحصل المقدور بكل منهما ، بحيث يكون كل منهما مستقلا بقدرته في إيجاده ، وهذا محال ، أيضا ، لأنه يلزم منه ، كما ذكر السعد ، اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، وهو ممتنع ، لأنه يلزم منه احتياج المقدور الى كل من العلتين المستقلتين لكونهما علة ، واستغناؤه عن كل منهما ، لكون الأخرى مستقلة بالعلية ٠ ولأن المقدور إن توقف على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة ، بل جزء علة ، لأن معنى استقلال العلة أن لايفتقر في التأثير إلى شئ آخر ٠ وإن توقف على أحدهما فقط ، كانت هي العلة دون الأخرى ، وإن لم تتوقف على شئ منهما لم يكن شئ منهما علة(٣) فإذن يستحيل توارد مؤثرين على مقدور واحد على سبيل الاستقلال ٠

أما الاحتمال الثالث والأخير ، وهو أن يقع المقدور بقدرة أحدهما ، فهو أيضاً ، ممتنع ، لأنه يلزم منه ، الترجيح بلا مرجح ٠ وقد بين السعد سبب الترجيح بلا مرجح ، وهو أن نسبة الممكنات إلى قدرتي الإلهين على السوية من غير رجحان ، لأن المقتضي للقادرية ذات الإله وللمقدورية إمكان الممكن ٠ وهو تعليل حق ، صادق ، نص عليه مثل القاضي عبدالجبار(٤) ، والرازي ،

---

(١) في نص الكتاب «ويمتنع أن يكون كل منهما لايكون قادرا....» وفيها ركاكة ظاهرة، والأولى ماهو مثبت .

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ج ٩ ص ٣٦٢- ٣٦٣ ، وانظر : ص ٣٦٨ -٣٦٩٠

(٣) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٥٥ - ١٥٦ ٠ وانظر : المباحث المشرقية : ج ١ ص ٥٩٤ - ٥٩٥ ، المطالب العالية : ج ٢ ص ١٤٥ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٢٦ ، معالم اصول الدين : ص ٨٠ ، المواقف : ص ٨٦ ، شرح المواقف : ج ١ ص ٥٠٥ وبعدها ، الصحائف الإلهية : ص ١٦٢ - ١٦٣ ٠

(٤) انظر : المغني في ابواب التوحيد والعدل : ج ١ ، رؤية الله : ص ٢٦٧ ٠

والإيجي ، غير أنه يلزم إضافة إلى هذا المحال ، محال آخر وهو عجز الإله الآخر ، الذي لم يقع المقدور بقدرته ٠

فإذا استحال هذا الاحتمال ، أيضا ، استقام برهان التوارد ، وصحت دلالته وتقسيماته ، إذ ليس بعد هذه الاحتمالات الثلاث من احتمال.

وهذا الدليل في غاية القوة والجلاء ، والاعتراضات التي أتى بها السعد وأجاب عنها لاترقى إلى درجة الضعف ، فضلا عن الصحة والصواب، لأن دعوى جواز عدم وقوع هذا المقدور الذي تواردت عليه القدرتان ، لأنه يستلزم المحال ، دعوى مردودة ، أصلا ، لأن الكلام في علة هذه الاستحالة، وقد بينه السعد ، بأنه يرجع إلى عجزهما ، وبأن المانع من وقوع المقدور بأحدهما ليس إلا وقوعه بالآخر ، فكل منهما سد على صاحبه وقوع المقدور بقدرة الآخر ٠ لا أن المقدور محال وقوعه في ذاته ، بل هو ممكن ، والمانع من وقوعه لأمر خارج عن إمكانه ، يرجع إلى التوارد ٠ فمثل هذا الاعتراض مصادرة في الدليل ، كأنه يقول يستحيل وقوع مقدور تواردت عليه قدرتان ، لأنه يستحيل وقوعه ٠ وهذا اعتراض باطل واهٍ ، كان ينبغي أن لايشغل السعد قلمه وفكره به ٠

فبرهان التوارد برهان عقلي صحيح ، لا اضطراب فيه ولاخلل ، يتفق عليه جميع العقلاء ٠

قال ابن تيمية : "المعلوم بنفسه أنه لايكون المفعول الواحد بعينه فعلا لفاعلين على سبيل الاستقلال ولا التعاون ، ولايكون المعلول الواحد بالعين معلولا لعلتين مستقلتين ، ولامتشاركتين ، وهذا مما لاينازع فيه أحد من العقلاء بعد تصوره ، فإنه إذا كان أحدهما مستقلا به ، لزم أن يحصل جميع المفعول المعلول به وحده ، فلو قُدِّر أن الآخر كذلك ، لزم أن يكون كل منهما فعله كله وحده ، وفِعْلُه له وحده ينفي أن يكون له شريك فيه ، فضلاً عن آخر مستقل ، فيلزم الجمع بين النقيضين ؛ إثبات

استقلال أحدهما، ونفي استقلاله ، وإثبات تفرده به ، ونفي تفرده به ، وهذا جمع بين النقيضين.»(١) ٠

أما برهان التمانع - الدليل الخامس - فهو أظهر في دلالته على امتناع تعدد الآلهة(٢) ، وهو برهان عقلي صحيح ، تام في الدلالة على المقصود(٣) ذلك أنه يقوم على فكرة اختلاف قدرتين على إيجاد شئ وعدمه ، بأن يريد أحدهما ضد ونقيض مايريد الآخر في نفس الوقت والمكان ٠ والترديد فيه منحصر فيما ذكره السعد ، إذ إما أن لايقدر الآخر على ارادة ضده ، فيلزم عجزه ، فلايكون إلها ، وإما أن يقدر على ارادة ضده ، فيلزم ماذكره السعد من المحالات ٠

أما عد السعد بعض مقدمات هذا البرهان غير جلي وبَيِّن، وهي المقدمة القائلة إن عدم تمكن الآخر من إرادة الضد يستلزم العجز ، إذ ربما تمنع هذه المقدمة بناءً على أن مخالفة أحدهما للآخر وإرادته الضد غير ممكنة ، فلايلزم من عدم القدرة العجز ، فعلى الرغم من جواب السعد عن مثل هذا الاعتراض، إلا أني أخالفه الرأي في عده هذه المقدمة غير بيِّنه ، بل هي بينة وجلية في دلالتها على عجز الآخر ، وهو أمر يحكم به الحس والمشاهدة ، بحكم البديهة، ذلك أن الواحد منا يدرك بالضرورة عجز عمرو إذا لم يقدر على تحريك حجر قد أسكنه زيد في نفس الوقت ، إذ المانع لقدرة عمرو، لا استحالة تحريك الحجر في ذاته ، بل قدرة زيد ، التي قضت بعجزه ٠ فمثل هذه القضايا ضرورية وجلية بنفسها ٠

وعلى أية حال جواب السعد عن الاعتراض المذكور جواب سديد وقوي ، وكذا جوابه عن الاعتراض الآخر - القاضي بعدم وقوع التمانع بسبب علم كل من الإلهين بوجوه المصالح والمفاسد في جميع المقدورات ، فإذا علما المصلحة في

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ج ٩ ص ٣٣٨ ، وانظر نفس الجزء ، ص ٣٦٤ ، ص ٣٦٧ ، منهاج السنة : ج ٣ ص ٣١١ - ٣١٢ ٠

(٢) منهاج السنة : ج ٣ ص ٣٢٨ ٠

(٣) درء تعارض العقل والنقل : ج ٩ ص ٣٥٤ ٠

أحد الضدين امتنع إرادة الآخر ، فتتفق الإرادتان على أحد الضدين دائما - الذي أجاب فيه بأن الارادة على فرض كونها تابعة للمصلحة ، فالفرض فيما استوت في الضدين وجوه المصالح ٠

وهذا الجواب على الرغم من قوته ، إلا أنه يمكن أن يجاب من وجه آخر بأنه إن حصل الاتفاق من كل وجه ، فيرد عليه برهان التوارد الذي مضى ذكره ٠

وأما الاعتراض بأن عدم نفاذ القدرة لازم حتى في الاله الواحد ، كما صوره وأتى بمثاله ، فهو اعتراض مشاغبي سفسطي ، لايستحق الالتفات إليه، والجواب عنه ٠ ومثله الاعتراض الأخير ، وهو استحالة حصول التمانع بين إرادتي الإلهين لاستحالة اجتماع الإرادتين على الضدين قياسا على امتناع اجتماع الإرادة الواحدة على الضدين ٠

والاعتراض الوحيد الذي ينبغي الإلتفات إليه ، والرد عليه لأن فيه شئ من الصدق ، هو ماذكره السعد بأن التمانع ممكن ، فيمكن أن لايقع ، بل يحصل الاتفاق بين الإلهين على إيجاد كل مقدور ، بمعنى أن التمانع ليس بواجب ، بل ممكن ، والممكن قد لايقع دائما ، ويقع الطرف النقيض دائما ، وبذا يكون الاتفاق بين قدرتي الإلهين وإرادتيهما دائما ٠

والحق أن هذا الاعتراض فيه شئ من الوجاهة ، وهو الذي أوقع السعد في الربكة والحيرة في حكم دليل التمانع ، هل هو برهاني ، أم خطابي ، كما أوقع غيره ، من قبلُ ومن بعدُ ٠

وقد كان جواب السعد عليه من وجهين ، الأول : لزوم التوارد على فرض الاتفاق ، والثاني الاكتفاء بمجرد إمكان التمانع ٠

وهذا الجواب الأخير هو الذي بسببه جوز السعد وغيره إمكان الاتفاق ، وبه نفوا دلالة دليل التمانع على نفي تعدد الآلهة ، فكان حكمهم على الدليل بكونه خطابيا ، والآية الدالة عليه جرت بمقتضى العادة ، لابمقتضى العقل والبرهان ٠

فهو وإن كان قد أجاب عن الشبهة بأن هذا التعدد مستلزم لإمكان التمانع، المستلزم للمحال - وهو الترديد المنحصر في دليل التمانع - فيكون التعدد محالا ، إلا أن هذا الجواب ليس بحالٍ للشبهة ، لأن المحال الذي ذكره مبني على الإمكان وليس الوجوب ، وفرق بين الأمرين ، لذا فقد فطن السعد القارئ فيما بعد ، حينما قرر إقناعية الآية الكريمة الدالة على الوحدانية حينما قال : "وإلا فإن أريد الفساد بالفعل .... فمجرد التعدد لايستلزمه ، لجواز الاتفاق على هذا النظام" ٠

وقوله عندما رد كون الفساد بمعنى عدم التكون بالفعل : «إمكان التمانع لايستلزم إلا عدم تعدد الصانع ، وهو لايستلزم انتفاء المصنوع» أي لجواز الاتفاق عليه ، بأن يقع بقدرة وإرادة أحدهما ٠

ثم أن قوله : «على أنه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل، ومنع انتفاء اللازم ، إن أريد بالإمكان» تصريح واضح بأن الاستحالة التي ذكرها في جوابه عن الاعتراض السابق ، لايفيد قطعية برهان التمانع ٠ لأن معنى هذا الكلام ؛ أنه لو تعدد الآلهة ، فإن قيل يجب أن يحصل بينهم ممانعة ، فيستحيل وجود ممكن ، منعت الملازمة ، بناءً على أن الممانعة ليست واجبة ، بل ممكنة ، ثم أكد نتيجة منع هذه الملازمة في الاحتمال الآخر، وهو أن يمكن حصول الممانعة بينهم ، وإن قيل يلزم منه امتناع وجود الممكن ، منع هذا اللازم ، بناءً على جواز وجوده، نتيجة إمكان الاتفاق ٠

فإذن قول السعد في جوابه عن الاعتراض بأن التعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال ، فيكون محالا ، هذا المحال الذي ذكره نتيجة التعدد ، ليس محالا عقليا قطعيا ، بل هو محال بحكم العادة ، أو هو محال عند حصول التمانع فقط ، لاحصول الاتفاق ، فهو محال من جهة واحدة ، لامن كل جهة ٠

وهناك من العلماء من وجه كلام السعد بأنه فرق بين برهان التمانع العقلي ، فهو قطعي عنده ، وبين دلالة الآية ، فهي خطابية عنده ، وأن الآية

بمنطقوها حجة إقناعية ، وبمضمونها حجة برهانية ، لأنها تدل على التمانع(١) ليعتذر عن السعد بأنه يذهب إلى قطعية دليل التمانع ، وكونه حجة عقلية برهانية والحق أن دليل التمانع عند السعد - حسب نصوص السعد السابقة التي ذكرها في شرح العقائد النسفية - دليل خطابي، وليس برهاناً عقليا قطعيا، وهذا التفريق بين الأمرين غير صحيح ، لأن السعد لما حكم على دلالة الآية بأنها خطابية بحكم اللزوم العادي ، وأخذ في تقرير دلالة الآية ، وشرحها ، ضمن هذا التقرير برهان التمانع ، على صورته المعروفة ، فقوله : «إمكان التمانع لايستلزم إلا عدم تعدد الصانع ، وهو لايستلزم انتفاء المصنوع ٠ على أنه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل ، ومنع انتفاء اللازم ، إن أريد بالإمكان» نص صريح بأن المقصود من كلامه منع وجوب التمانع، حتى على فرض حمل الفساد في الآية على عدم التكون بالفعل ، فالمقصود بهذا النص برهان التمانع من حيث دلالة الآية عليها ، فهو منع منه كون دليل التمانع برهاناً قطعيا ٠

وقد سبق السعد إلى هذا الرأي أكثر من واحد ، كالغزالي ٠

فقد قال الغزالي عند حديثه عن الأدلة الخطابية : «وأكثر أدلة القرآن من هذا الجنس ، فمن الدليل الظاهر المفيد للتصديق قوله تعالى : ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾(٢) ، فكل قلب باق على الفطرة غير مشوش بمماراة المجادلين يسبق من هذا الدليل الى فهمه تصديق جازم بوحدانية الخالق، لكن لو شوشه مجادل ، وقال : لم يبعد أن يكون العالم بين إلهين يتوافقان على التدبير ولايختلفان ، فإسماعه هذا القدر يشوش عليه تصديقه.»(٣)

---

(١) انظر : حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ، ضمن المجموعة البهية : ج ١ ص ٨٩ ، حاشية رمضان أفندي على شرح العقائد : ص ٩٦ ، وانظر : الدر النضيد لحفيد السعد : ص ١٦٤ ٠

(٢) سورة الأنبياء ، الآية ٢٢ ٠

(٣) إلجام العوام : ص ١١٧ ٠

كما ذهب إلى هذا الرأي ابن حجر الهيتمي(١) ، والكلنبوي(٢) ، من بعد السعد ٠

وقد صار رأي السعد هذا - أعني جعله دلالة الآية إقناعية خطابية - سببا في وقوع بعض معاصريه من العلماء وطلبه العلم في شخصه ، والمبالغة في تخطئته والحط من قدره(٣) ، لأن فيه تعييباً لبراهين القرآن، مع أنه ليس أول قائل به ، كما مر ، ذكره. وقد أجاب عنه تلميذه علاء الدين البخاري بأن القرآن محتو على الأدلة الإقناعية لمطابقة حال بعض القاصرين(٤)٠

وقد حاول العلامة الخيالي تحقيق الكلام في الملازمة بين التعدد والفساد، التي دلت عليها الآية الكريمة ، هل هي إقناعية خطابية ، أم قطعية برهانية، وفرق بين الدلالتين بحسب التعدد المراد نفيه في الآية الكريمة ، هل هو نفي تعدد الصانع مطلقاً ، أم نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض ، فعلى الأول الملازمة إقناعية ، وعلى الثاني قطعية ٠

---

(١) انظر : الفتاوي الحديثية : ص ٢٦٣ ٠

(٢) انظر : حاشية الكلنبوي على شرح الجلال على العقائد العضدية : ج ٢ ص ١٢٦ - ١٢٧ ، ص ١٣٠ ٠

(٣) انظر : الدر النضيد : ص ١٦٣ - ١٦٤ ، حاشية المرجاني على شرح الجلال على العقائد العضدية : ج ٢ ص ١٢٦ حيث صرح المرجاني باسم العالم الذي شنع عليه تشنيعا بليغا ، وهو عبداللطيف بن محمد بن أبي الفتح الكرماني الحنفي ٠ ومن قبل جعل أبو المعين النسفي في كتابه تبصرة الأدلة دلالة الآية قطعية برهانية ، وشنع على أبي هاشم المعتزلي ، تشنيعا بليغا ، حتى نسبه إلى الكفر ٠ انظر تبصرة الأدلة : ج ١ ص ١٠٥ ومابعدها ٠

(٤) تحفة المريد : ص ٣٧ ٠

قال : «والتحقيق في هذا المقام أنه إن حملت الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقاً ، فهي حجة إقناعية ، لكن الظاهر من الآية ، نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض ، حيث قال تعالى : ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾(١) ، إذ ليس المراد التمكن فيهما · فالحق حينئذٍ أن الملازمة قطعية ، إذ التوارد باطل ، فتأثيرهما إما على سبيل الاجتماع أو التوزيع ، فيلزم انعدام الكل أو البعض ، عند عدم كون أحدهما صانعاً ، لأنه جزء ، أو علة تامة ، فيفسد العالم ، أي لايوجد هذا المحسوس كلاً أو بعضا.»(٢)

وكلام الخيالي هذا فيه نظر ، حيث جعل دلالة الآية إقناعية إذا أريد بها نفي تعدد الصانع مطلقاً ، وقطعية إذا أريد بها نفي تعدد الصانع المؤثر ، وهل يعقل وجود أكثر من إله ، التأثير يكون من بعضهم دون البعض ، مع كون كل منهما تام القدرة ، وتعلق قدرهم بالممكنات على السوية · إن التأثير بالفعل شرط في كون الإله إلها ، وإلا فما فائدة إله عاطل ، والعاطل - مع تأثير غيره وتصرفه - عاجز بالفعل ·

ثم إن برهان التوارد حتم لابد منه ، فإذا لم تقع الممانعة ، فلابد أن يحصل التوارد ، فكلا البرهانين متمم للآخر · وبهما يتوجب أن تكون الملازمة قطعية ، كما سيأتي تحقيقه ·

لذا استدرك الخيالي على كلامه السابق ، وقال بأنه يمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق ، وهو أن يقال : «لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا ، فضلا عن الوجود ، وإلا لأمكن التمانع المستلزم للمحال، لأن إمكان التمانع لازم لمجموع أمرين: التعدد ، وإمكان شئ من الأشياء ، فإذا فرض التعدد يلزم أن لايمكن شئ من الأشياء ، حتى لايمكن التمانع المستلزم للمحال»(٣)·

---

(١) سورة الأنبياء : الآية ٢٢ ·

(٢) حاشية الخيالي على شرح العقائد : ج ١ ص ٩٠ ·

(٣) المصدر السابق : نفس الجزء والصفحة ·

وتحقيق الخيالي هنا في استدراكه غير مجدي، أيضا ، لأنه بنى امتناع التعدد على إمكان التمانع ، أيضا ، ثم إن قوله : «فإذا فرض التعدد يلزم أن لايمكن شئ من الأشياء ، حتى لايمكن التمانع» يناقض ماذكره في بادئ كلامه من إمكان التمانع ، لأن عدم شئ من الأشياء مبني على حصول التمانع بينهما فيه ، وهو ممكن ليس بواجب ، حتى يقال إنه لايمكن شئ من الأشياء٠

وبعد فهذا رأي السعد في دلالة الآية الكريمة على نفي التعدد ، ورأي من حاول توجيه الآية بما يسعف فيه رأيه ، فهل الآية ظنية إقناعية الدلالة في تعدد الصانع ، كما ذهب إليه السعد ، أم أنها برهانية قطعية ، كما ذهب إليه أكثر العلماء ٠

الحق الذي لامريه فيه أن دلالة الآية قطعية برهانية على نفي تعدد الصانع على الإطلاق ، وذلك بدلالة برهاني التوارد والتمانع التي تضمنتها الآية الكريمة : ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾(١)٠

ذلك أن الله تبارك وتعالى رتب الفساد على التعدد ، والمقصود بالفساد في الآية عدم التكون بالفعل ، بناءً على تردد الممكن بين الإلهين بين أمرين ، هما التوارد والتمانع ، وليس من أمر ثالث ، لأنه لما كان كل واحد منهما إلها ، فلابد أن يكون كل منهما تام القدرة ، بنفس الدرجة والكفاءة ، ولابد أن تكون نسبتهما إلى الممكنات على السواء ، فهذان الأمران لامرية فيهما ، فإذا كان الأمر كذلك ، فلابد أن يدور الأمر بينهما بين التوارد والتمانع، لامحالة ، فإذا لم يكن تمانع بين القدرتين ، وذلك بأن لايريد أحدهما ضد ونقيض مايريده الآخر ، فلابد ، حتما من حصول التوارد ، لأن كل منهما تام القدرة ، ونسبة الممكنات إليهما على السواء ، فالقول بأنه من الممكن أن لايقع بينهما تمانع ، ويتفقا على ارادة أحد طرفي الممكن، دون ضده ونقيضه، يرد عليه، استحالة ذلك، أيضا ، لأنه سيتوجه عليه برهان التوارد ، القاضي بتردد

(١) سورة الأنبياء ، الآية ٢٢ ٠

هذا الطرف الواحـد بين القدرتين ، الموجب للمحالات المذكورة في برهان التوارد ، فعلى كلا الاحتماليين يلزم عدم وجود الممكن ، لأجل هذا كان تفسير الفساد بعدم التكون هو المقصود بالآية ، وبه تكون دلالة قطعية برهانية ٠

قال العلامة البيجوري : «لو تعدد الإله - كأن يكون هناك إلهان - لما وجد شئ من العالم ، لكن عدم وجود شيء من العالم باطل، لأنه موجود بالمشاهدة ، فما أدى إليه ، وهو التعدد باطل ..... ، وإنما لزم من التعدد عدم وجود شئ من العالم ، لأنهما إما أن يتفقا ، وإما أن يختلفا ....»(١) ثم ذكر أنه بالاتفاق يحصل التوارد ، وبالاختلاف التمانع ، وكلاهما باطل ، كما مر ٠ ثم ذكر أن هذين البرهانين قد ذكرهما المولى سبحانه وتعالى في الآية الكريمة : ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾(٢)٠

ثم قال : «والمراد بالفساد عدم الوجود ، وينبني على ذلك أن الآية حجة قطعية ، وهو التحقيق ، خلافا لما جرى عليه السعد من أنها حجة إقناعية»(٣)٠

والعجيب في الأمر أن السعد لما تعرض لذكر الاعتراض السابق على برهان التمانع ، وهو أن التمانع ممكن ، فمن الممكن حصول الاتفاق ، فلايحصل تمانع بين الإلهين ، أجاب بما يقطع دابر هذا الاعتراض ، ويجعل البرهان قطعياً ، وهو قوله بلزوم التوارد على فرض الاتفاق(٤) ، فلا أدري كيف يجيب بمثل هذا الجواب ، ثم يحكم بظنية الدليل ، والآية ٠

فالحق أن الآية متضمنة هذين البرهانين اللذين يكمل أحدهما الآخر ويرتبط به أشد ارتباط ، وبه نعلم قطعية دلالتها والملازمة فيها ٠

---

(١) تحفة المريد : ص ٣٦ بتصرف ٠

(٢) سورة الأنبياء ، الآية ٢٢ ٠

(٣) المرجع السابق : ص ٣٦ - ٣٧ ٠

(٤) وانظر جواب جلال الدين الدواني في شرحه على العقائد العضدية : ج ٢ ص ١٣٢ ومابعدها ٠

بقي اعتراض أخير يرد على هذين الدليلين معاً ، وهو القول بإمكان الاتفاق بين الإلهين على التأثير في الممكنات ، إما على سبيل التوزيع بينهما ، وإما على سبيل الترك ، بأن يترك أحدهما الفعل للآخر ، فلايكون بينهما حينئذٍ لاتوارد ولاتمانع ٠

وهذا الاعتراض وإن لم ينص عليه السعد ، إلا أنه داخل تحت اعتراضه على دليل التمانع بتجويزه الاتفاق فيه بين الإلهين ، كما مر ٠

وجواب هذا الاعتراض ماذكره شيخ الاسلام ابن تيمية بقوله : «إن قُدِّر أنه لايجوز اختلاف الإرادة ، بل يجب اتفاق الإرادة ، كان ذلك أبلغ في دلالته على نفي قدرة كل واحد منهما ، فإنه إذا لم يجز أن يريد أحدهما ويفعل إلا مايريده الآخر ويفعله ، لزم أن لايكون واحد منهما قادرا ، إلا إذا جعله الآخر قادرا ، ولزم أن لايقدر أحدهما إلا إذا لم يقدر الآخر ، وعلى التقديرين يلزم أن لايكون واحد منهما قادرا ، فإنه إذا لم يمكنه أن يريد ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله ، والآخر كذلك ، وليس فوقهما أحد يجعلهما قادرين مريدين ، لم يكن هذا قادرا مريدا ، حتى يكون الآخر قادرا مريدا ٠ وحينئذٍ فإن كان كل منهما جعل الآخر قادرا مريدا ، كان هذا دورا قبليا ، وهو دور في الفاعلين والعلل»(١) ٠

وأما ماذكره السعد تأكيدا لرأيه في تفسير «لو» في الآية بأنها ليست لانتفاء الثاني في الزمان لانتفاء الأول - بل هي لانتفاء الجزاء بانتفاء الشرط ، فهو، وإن كان صادق الورود بالمعنيين بوجه عام في اللغة العربية ، إلا أن «لو» سيقت هنا في الآية لانتفاء الثاني في الزمان الماضي لانتفاء الأول ، يؤكد ذلك دلالة العقل ، الدال على ضرورة امتناع الثاني أزلا ، وهو الفساد ، بمعنى عدم التكون ، لانتفاء التعدد ، ببرهاني التوارد والتمانع ٠ الدالان على أن «لو» سيق لهذا المعنى ٠

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ج ٩ ص ٣٥٦ - ٣٥٧ ، وانظر : منهاج السنة : ج ٣ ص ٣٠٦ ومابعدها ٠

هذا مايتعلق ببرهان التمانع عند السعد على وجه الخصوص ، أما صحة الدليل بوجه عام ، فقد مر ذكره أنه حاز على اتفاق جميع العلماء والعقلاء ، غير أن ابن رشد عاب على المتكلمين هذا الدليل وضعفه بأكثر من وجه ، منها أنه لايجري مجرى الشرع لأن الجمهور لايقدرون على فهمه فضلا عن أن تحصل لهم به قناعة ، ومنها أنه يجوز الاتفاق بين الآلهة ، فلايحصل بينهم اختلاف وتمانع ·

كما أنه خطأ المتكلمين في الاستدلال بالآية المذكورة على مطلبهم في برهان التمانع ، لأن القسمة التي ذكروها في دليل التمانع لم تنص عليها الآية الكريمة ، فدليلهم الذي استعملوه يعرف بالقياس الشرطي المنفصل ، والدليل الذي في الآية يعرف بالشرطي المتصل · ولأن المحالات التي أفضى إليها دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ، لأن المحال الذي أفضى إليه دليلهم هو أن يكون العالم إما لاموجودا ولامعدوما ، وإما أن يكون موجودا معدوما ، وإما أن يكون الإله عاجزا مغلوباً ، وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد ، والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام ، وإنما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص ، وهو أن يوجد العالم فاسداً في وقت الوجود ، فكأنه قال : لو كان فيهما آلهة إلا الله لوجد العالم فاسدا في الآن ، ثم استثنى أنه غير فاسد ، فوجب ألا يكون هنالك إلا إله واحد(١) ·

وقد رد ابن تيمية على ابن رشد في طعنه في دلالة البرهان ، بناءً على جواز الاتفاق ، فقال : إنه برهان تام صحيح عقلي ، كما قدره فحول النظار · ثم أخذ في الرد على هذا الاعتراض(٢) ، وهو القول بجواز الاتفاق كما تقرر ذكره سابقاً ·

---

(١) انظر : مناهج الأدلة : ص ١٥٧ ومابعدها · وقد طعن الآمدي أيضا فيه ، بناءً على أن التمانع ممكن ، فيمكن الاتفاق بين الالهين · انظر : غاية المرام : ص ١٥٢ ·

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٩ ص ٣٥٤ ومابعدها ·

وأما ماذكره ابن رشد من كون دليل التمانع شرطي منفصل ودليل الآية شرطي متصل ، فإن هذا لايمنع من تضمن الآية لدليل التمانع الشرطي المنفصل ، لأن دليل الآية ، الشرطي المتصل جاء لتقرير حصول الفساد على فرض التعدد ، بوجه عام ، أما تفصيل حصول الفساد ، وصورته وهيئته ، فإنها تحتاج إلى تقرير آخر ، بأن يقال :إن الفساد حاصل إما بسبب التوارد أو التمانع ، وكل منهما هيئته على شكل قياس استثنائي منفصل · فدليل التمانع الشرطي المنفصل مستنبط من نتيجة القياس الشرطي المتصل الذي في الآية · فهم لم يدعوا أن منطوق الآية هو بعينه دليل التمانع ، بل مضمونه · لذلك قال السعد إن قوله تعالى : ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾(١) اشارة إلى دليل التمانع(٢) ، وليس هو بعينه دليل التمانع·

---

(١) سورة الشورى ، الآية ١١ ·

(٢) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٢٩ ، شرح المقاصد : ص ٦٣ تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢١/أ ·

نقد الدليل السابع ومابعده :

أما الدليل السابع فقد سبقه إليه الامام الرازي(١) ، وهو دليل ضعيف يعود إلى دليل الفلاسفة الأول ، المار ذكره ، والاعتراض عليه بمثل ماتقدم هناك ، لأنه قد يكون مابه تمايز كل منهما عن الآخر بوجوب وجوده الخاص ، وتعينه الخاص ، فلايفتقر كل منهما إلى العوارض المميزة ٠

أما الدليل الثامن ، والقائم على فكرة الاكتفاء بالواحد ، إذ لادليل على مافوقه فيجب نفيه ، فهو دليل يقوم على فكرة نفي ما لم يدل الدليل على ثبوته ، وقد استدل به بعض المعتزلة(٢) والاشاعرة(٣) قبل السعد ، وهو دليل ضعيف ، لأنه يقوم على فكرة أن مالادليل عليه يجب نفيه .

أما الجهالات التي ادعى لزومها للقول بإثبات مالادليل عليه ، وعد منها كون كل موجود نبصره اليوم غير الذي كان بالأمس ، فإن هذا يقطع الحس والمشاهدة بالحكم عليه ، فهما يشهدان أن مارؤي في هذا اليوم هو بعينه الذي رؤي بالأمس ، وهذا دليله الحس والمشاهدة ، فأين هذا مما لادليل عليه٠

ولشعور السعد بضعف هذا الكلام ، حكم بضعف الدليل ٠

---

(١) المطالب العالية : ج ٢ ص ١٤٦ - ١٤٧ ، التفسير الكبير : ج ٢٢ ، ص ١٥٢، معالم أصول الدين : ص ٨٠ ، وقد جعل الرازي هذا الدليل في كتابه الأخير جزءاً من دليل الفلاسفة الأول ، الذي تقدم الكلام عليه ٠ وقد ذكره بصيغة تختلف عما عند السعد بقليل ، وكذا اللازم الذي أتى به ، حيث قال : «مابه حصل الامتياز، إما أن يكون معتبرا في الإلهية، أو لايكون ، فإن كان الأول كان عدم الاشتراك فيه يوجب عدم الاشتراك في الإلهية ، وإن كان الثاني كان ذلك فضلا زائدا على الأحوال المعتبرة في الإلهية ، وذلك صفة نقص»٠
وانظر صورة الدليل عند القاضي عبدالجبار في المغني في أبواب التوحيد : ج ١ رؤية الله - ص ٣١٦ ٠

(٢) انظر : المغني في أبواب التوحيد : ج ١، رؤية الله ، ص ٣٢٦ ٠

(٣) المطالب العالية : ج ٢ ص ١٤٧ ٠

أما الدليل التاسع فهو يقوم على فكرة عدم أولوية عدد دون عدد ، فلو تعدد لم ينحصر في عدد معيـــــن ، فالتعدد منتفٍ ، لبطلان اللازم، بمعنى أنه يلزم أن ينحصر في عدد معين ، لقيام الأدلة على تناهي كل مادخل تحت الوجود ، فإذا انحصر في عدد معين لزم الترجيح بلامرجح ·

وقد ذكر هذا الدليل بعض من تقدم السعد(١)·

وقد ضعفه السعد بناءً على ضعف أدلة تناهي كل مادخل تحت الوجود. وأرى أن هذا الدليل - رغم تضعيف السعد له - دليلاً قوياً ، لأن الواحد ليس بعدد ، بل هو مفتتح العدد ، فلو فرضنا إلهين فأكثر كان هذا عددا ، وليس عدد أولى بعدد ، سواء استمرت الأعداد ولم تتناهى ، لضعف الأدلة على تناهي مادخل تحت الوجود ، أو لم تستمر وانقطعت عند عد معين ، على فرض صحة أدلة تناهي الموجودات · لأن المحال المذكور، وهو ترجح عدد على عدد حاصل في كلا الأمرين ، لأنه حتى على فرض التسلسل اللامتناهي للموجودات، فإن أولوية عدد على عدد حاصل بانتقال الألوهية من مرتبة إلى أخرى ، ففي كل عدد حصلت عنده ، كانت ترجيحا بلامرجح · والله أعلم ·

أما الدليل العاشر :

وهي الأدلة السمعية، فهي أقوى الأدلة وأعظمها دلالة على وحدانية الله تعالى ، وهي الأدلة اليقينية بحق وصدق ، فكان الواجب على السعد أن يقدمها في الذكر · فتوالي الأنبياء والرسل ، صلوات الله وسلامه عليهم على الدعوة إلى هذا الركن الهام من أركان العقيدة في الله ، بل وتخصيص جل دعوتهم إلى إقرار هذه الجزئية ، لهو أكبر دليل على أن الله تعالى ، الخالق ، الرازق ، واحد ، لاشريك له ، لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله ·

أما نصوص الكتاب والسنة فهي كثيرة في هذا الباب ، دالة دلالة واضحة بأكثر من سبيل ، وليس المجال هنا مجال استقصاء تلك النصوص ، ولكن ههنا إشارات من كتاب الله تعالى على هذا المطلب العظيم ·

---

(١) انظر : المغني في أبواب التوحيد : ج ١، رؤية الله : ص ٣٢٤ ·

قال تعالى : ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾(١) ٠

وقال تعالى : ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾(٢) ٠

وقال تعالى : ﴿لقد أرسلنا نوحا إلى قومه ، فقال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم﴾(٣) ٠

وقال تعالى : ﴿وإلى عاد أخاهم هودا قال ياقوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلاتتقون﴾(٤) ٠

وقال تعالى : ﴿وإلى ثمود أخاهم صالحا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره﴾(٥) ٠

وقال تعالى : ﴿وإلى مدين أخاهم شعيبا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره﴾(٦) ٠

وقال تعالى : ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ، وما من إله إلا إله واحد﴾(٧) ٠

وقال تعالى : ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾(٨) ٠

وقال تعالى : ﴿ما اتخذ الله من ولد وماكان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون﴾(٩) ٠

---

(١) سورة البقرة ، الآية ١٦٣ ٠
(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٥٥ ، سورة آل عمران ، الآية ٢ ٠
(٣) سورة الأعراف ، الآية ٥٩ ٠
(٤) سورة الأعراف ، الآية ٦٥ ٠
(٥) سورة الأعراف ، الآية ٧٣ ٠
(٦) سورة الأعراف ، الآية ٨٥ ٠
(٧) وسورة المائدة ، الآية ٧٣ ٠
(٨) سورة الأنبياء ، الآية ٢٥ ٠
(٩) سورة المؤمنون ، الآية ٩١ ٠

وقال تعالى : ﴿ومن يدع مع الله إلها آخر لابرهان له به فإنما حسابه عند ربه إنه لايفلح الكافرون﴾(١)٠

والآيات كثيرة ، وكتاب الله تعالى مليء بالدعوة إلى هذا المطلب العظيم وهي دعوة الرسل أجمعين ، فما من رسول أرسل إلى قومه إلا ودعاهم إلى توحيد الله تعالى ، وصرف العبودية له وحده دون من سواه من الشركاء والآلهة التي أتخذوها ونحتوها ٠

فكان من حق السعد ، رحمه الله تعالى ، أن يقدم هذه الدلائل والنصوص القطعية على تلك الحجج التي لم يصح منها إلا ماكان عائدا إلى كتاب الله تعالى ، وهو برهان التوارد والتمانع ٠

وهذا الذي فعله السعد في تأخير نصوص الكتاب والسنة عن تلك الحجج هو طريقة وأسلوب بعض من تقدمه من المتكلمين(٢)٠

وأما الاعتراض الذي أورده السعد على الاحتجاج بالأدلة السمعية على هذا المطلب ، ثم أجاب عنه ، فهو اعتراض غير وارد على هذا الدليل بما أجاب عنه ، لأن العلم بواجب الوجود وهو الله تبارك وتعالى كافي في قبول خبره وكلامه الذي يرد عن طريق الرسل ، ومن ثم تأتي الأخبار الإلهية بوحدانيته وتفرده ٠

وفي ختام نقد مبحث الوحدانية ، لابد من الإشارة إلى مسألة ضرورية ، ألا وهي اهتمام السعد وكل المتكلمين بتوحيد الربوبية في كتبهم ، وتقرير هذه المسألة تقريرا شافيا ضافيا ، مع أنه ليس هو التوحيد الذي دعت إليه الرسل، ونزلت به الكتب ، بل الذي دعت إليه الرسل ونزلت به الكتب هو توحيد الألوهية ، توحيد الطلب والقصد ، وعلى الرغم من أن توحيد الربوبية قد دلت

---

(١) سورة المؤمنون ، الآية ١١٧ ٠

(٢) انظر : التفسير الكبير : ج ٢٢ ص ١٥٤ ، بينما نجد الرازي في كتابه معالم أصول الدين قدم الأدلة السمعية ٠

عليه آيات كثيرة ، إلا أن جل اهتمام كتاب الله تعالى وجل دعوة رسله وأنبيائه ، هو الدعوة إلى التوحيد العملي الطلبي، توحيد الألوهية ، وهو عبادة الله وحده لاشريك له ، إذ المشركون من العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية ، وأن خالق السماوات والأرض واحد ، كما أخبر تعالى عنهم بقوله : ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾(١) إلى غير ذلك من الآيات ، ولكنهم كانوا كغيرهم من الأمم يشركون بالله تعالى غيره في العبادة والتوجه ، لا المشاركة في صفات الألوهية وخلق العالم ، فكانوا مقرين بالخالق الواحد ، لكن اتخذوا معه وسائط وشركاء ، كما قال تعالى مخبرا عنهم : ﴿والذين اتخذوا من دونه أولياء مانعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾(٢) ٠

فأرسل الله تعالى الرسل لتصحيح هذا التوحيد الذي انحرفت عنه البشرية فأمر سبحانه وتعالى في كتابه في مواضع كثيره بتحقيق هذا التوحيد والعمل به بترك الشفعاء والشركاء ، كما أمر رسله بمحاربة ظاهرة الشرك في توحيد الألوهية ، وتبليغ هذا التوحيد لكافة الناس ٠

فمن هنا علم أن التوحيد المطلوب هو توحيد الألوهية الذي يتضمن توحيد الربوبية(٣) ٠

---

(١) سورة لقمان ، الآية ٢٥ ٠

(٢) سورة الزمر ، الآية ٣ ٠

(٣) انظر : شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢٨ ومابعدها ٠ درء تعارض العقل والنقل : ج ٩ ص ٣٤٤ ومابعدها ٠

الفصل الثاني

تنزيه الله تعالى

المبحث الأول

نفي الجسمية والجوهرية والعرضية

المبحث الأول : نفي الجسمية والجوهرية والعرضية :

ذهب السعد إلى نفي الجسمية والجوهرية والعرضية عن الله تعالى بمعنى أنه ليس بجسم ، ولاجوهر ، ولاعرض ، فلايطلق عليه أي وصف من هذه الأوصاف ·

قال : «إنه تعالى ليس بجسم ولاجوهر ولاعرض»(١) ·

وقد استدل على رأيه بقوله : «الواجب ليس بجسم لأن كل جسم مركب من أجزاء عقلية هي الجنس والفصل ، ووجودية هي الهيولى والصورة ، أو الجواهر الفردة ، ومقدارية ، هي الأبعاض ، وكل مركب محتاج إلى جزئه ، ولاشيء من المحتاج بواجب · وليس بعرض لأن كل عرض محتاج إلى محل يقومه ، إذ لامعنى له سوى ذلك ·

ولاجوهر لأن معنى الجوهر متمكن يستغني عن المحل ، أو ماهية إذا وجدت كانت لافي موضوع ، فيكون وجوده زائدا عليه ، والواجب ليس كذلك»(٢) ·

وقال في موضع آخر : «ولاجسم ، لأنه متركب ومتحيز ، وذلك أمارة الحدوث ، ولاجوهر ، لأنه اسم للجزء الذي لايتجزأ ، وهو متحيز ، وجزء من الجسم ، والله تعالى متعال عن ذلك»(٣) ·

وقال أيضا : «ليس بعرض لأنه لايقوم بذاته ، بل يفتقر إلى محل يقومه فيكون ممكنا ، ولأنه يمتنع بقاؤه.»(٤) ·

وقد تطرق السعد إلى من يطلق الجسم فيريد به الموجود ، والجوهر ويريد به القائم بنفسه ، فذكر منع ذلك شرعاً واحتياطا ، لأنه يوهم ماعليـــه

---

(١) المقاصد : ج ٢ ص ٦٥ ·

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٥ ·

(٣) شرح العقائد النسفية : ص ٣٢ ·

(٤) شرح العقائد النسفية : ص ٣١ ·

المجسمة من كونه جسما ، وماعليه النصارى من أنه جوهر واحد ثلاثة اقانيم.

قال : «إجراء الجسم مجرى الموجود ، مخالف للعرف واللغة ، ولما اشتهر من الاصطلاحات . لكن اطلاق الجوهر ، بمعنى الموجود القائم بنفسه ، وبمعنى الذات والحقيقة ، اصطلاح شائع فيما بين الحكماء ، فمن ههنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب ، .... ومع هذا فلاينبغي أن يجترأ على ذلك ولاعلى اطلاق الجسم عليه ، بمعنى الموجود ، أما سمعا فلعدم إذن الشارع ، وأما عقلا فلإيهامه لما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور ، ولما عليه النصارى من أنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم.»(١)

وقال : «وأما المخالفون فمنهم من أطلق الجسم بمعنى الموجود ، والجوهر بمعنى القائم بنفسه ، والحق المنع شرعا ، واحتياطاً»(٢).

وقال : «أما إذا أريد بهما - أي الجسم والجوهر - القائم بذاته والموجود لافي موضوع ، فإنه يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك ، مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز»(٣).

النقـــــــد :

قبل الشروع في نقد هذا المبحث ، أود الاشارة ، ولو بشكل موجز إلى موقف الفرق الاسلامية من قضية نسبة الحق ، جل وعلا ، إلى الجسمية والجوهرية والعرضية ، بمعانيها المصطلح عليها . عند المتكلمين والفلاسفة .

فذهب أهل السنة والجماعة إلى تنزيه الله تعالى عن كل ذلك ، عملا بقوله تعالى : ﴿ليس كمثله شئ﴾(٤) ، وستأتي بعض نصوصهم للدلالة على ذلك .

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٦ .

(٢) المقاصد : ج ٢ ص ٦٦ .

(٣) شرح العقائد النسفية : ص٣٢

(٤) سورة الشورى ، الآية ١١ .

وذهبت الكرامية إلى القول بأنه جسم ، لا بالمعنى الاصطلاحي السابق ، بل بمعنى أنه موجود(١) ، فعلى هذا لايُعَدّ الكرامية بهذا الإطلاق أهل تجسيم ، لكن لم يرد الشرع بهذا الإطلاق ، والأسماء توقيفية ، كما مر ، على أنه ربما أوهم ما هو متعارف ومصطلح عليه من كونه الشيء المركب المتألف من أجزاء · لذا فخلاف أهل السنة معهم في اللفظ والاطلاق فقط ، دون المعنى · إلا أنه قد أشار مثل البغدادي والشهرستاني ، أن ابن كرام كان يقول : إن الله ذو حد ونهاية ، وأن الله على العرش استقرارا ، وهو مماس للعرش من الصفحة العليا(٢) فهذا يستلزم منه أن يكون الله تعالى بزعمه جسم(٣)·

وعلى أية حال فلعل الكرامية من بعد شيخهم قد طرحوا رأيه في التجسيم إما صدقاً ، أو تقية ، كما قال الرازي(٤) ، فصار الخلاف من بعده في التسمية فقط ·

وقد كان بداية ظهور التجسيم والتشبيه الحقيقي بالمعنى المشهور على يد غلاة الشيعة أو الروافض(٥) ، وإن هم تخلوا عنه فيما بعد حين ناظرهم المعتزلة(٦) ، ثم اتسعت دائرته وتلقفه كثير من الناس ·

فممن كان يقول بأن الله تعالى جسم هشام بن الحكم الرافضي ، كان يقول : إن الله جسم محدود ، عريض ، عميق ، طويل ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، نور ساطع ، كالسبيكة الصافية يتلألأ ، كاللؤلـــــــؤة

---

(١) انظر : المواقف : ص ٢٧٣، شرح المقاصد: ج٢ ص٦٦ ، أساس التقديس : ص ٧٧

(٢) انظر : الفرق بين الفرق : ص ٢١٦ ، الملل والنحل : ج ١ ص ١٠٨ - ١٠٩ ، علم الكلام وبعض مشكلاته : ص ١٠٨ ·

(٣) انظر : أساس التقديس : ص ٧٧ - ٧٩ ·

(٤) المرجع السابق : ص ٩٧ ·

(٥) انظر : الفرق بين الفرق : ص ٢٢٥ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ص ٦٣، مجموع الفتاوي : ج ١٣ ص ١٥٤ ، حيث ذكر ابن تيمية أن أول قائل بالتجسيم في الاسلام هو هشام بن الحكم ·

(٦) نشأة الفكر الفلسفي : ج ١ ص ٢٨٧ ·

المستديرة من جميع جوانبها ذو لون وطعم ، ورائحة ، ومجسة(١) وكان له اتباع يقال لهم الهشامية يقولون بنفس مقالته(٢) .

ومنهم هشام بن سالم الجواليقي الرافضي ، كان يقول بأن ربه على صورة الإنسان، وليس بلحم ودم ، بل هو نور ساطع ، وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان ، له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم ، وأن له وفرة سوداء ، وأن ذلك نور أسود(٣) .

ومنهم مقاتل بن سليمان ، وكان يقول : إن الله جسم وله جُمَّة ، وأنه على صورة الانسان ، لحم ، ودم ، وشعر ، وعظم ، وله جوارح ، وأعضاء ، من يد ورجل ورأس وعينين ، وهو مع هذا لايُشبِه غيره ، ولايُشْبِهه(٤) .

ومنهم داود الجَوارِبي ، كان يقول بمثل مقالة "مقاتل" غير أنه زاد عليه أن الله، تعالى عن قوله، أَجْوف من فيه إلى صدره ، ومُصْمَت ماسوى ذلك(٥) .

ومنهم من كان يقول : إنه جسم، وعلى صورة الانسان، وطوله سبعة أشبار بشبر نفسه(٦) .

ومنهم من قال : إنه شاب أمرد، جعد ، قطط . وقال بعضهم : شيخ أشمط الرأس واللحية(٧) .

وهناك أكثر من فرقة قالوا بالتجسيم مثل البيانية والمغيرية والسبئية(٨)، وغيرهم، يطول استقصاء ذكرهم على التفصيل .

---

(١) مقالات الاسلاميين : ص ٢٠٧ .

(٢) المرجع السابق : ص ٣١ .

(٣) المرجع السابق : ص ٣٤ ، ص ٢٠٩ .

(٤) المرجع السابق : ص ١٥٢ - ١٥٣ ، ص ٢٠٩ .

(٥) المرجع السابق : ص ١٥٣ ، ص ٢٠٩ .

(٦،٧) المواقف : ص ٢٧٣ .

(٨) انظر آراء هذه الفرق في : الفرق بين الفرق : ص ٢٢٥-٢٢٦، ص ٢٣٣ - ص٢٤٢

وقد حارب أهل السنة والجماعة هذه الأفكار الباطلة المنحرفة ، وقاموا بنصرة الحق بالأدلة والبراهين إلى أن ماتت واندثرت بموت أصحابها، ولم تجد أتباعا وأنصارا ، لظهور زيفها وكذبها ٠

أما الجوهرية بمعنى كون الحق، جل وعلا، بحجم الجوهر الفرد ، فلم يقل به أحد البتة ، لكن أطلقته الفلاسفة على واجب الوجود ، وعنوا به الذات والحقيقة ، أو القائم بنفسه(١) ، كما أطلقه ابن كرام على الله تعالى ، حيث قال : «إن الله أَحَدِيُ الذات ، أَحَدِيُّ الجوهر»(٢) وهذا الاطلاق من كلا الفريقين لايصح على الله تعالى ، وإن كان معناه صحيحا ، لأن مرد المسألة الى التوقيف، وإذن الشارع ، ولم يرد إذن بتسميته جوهرا(٣) ، كما نص على ذلك السعد ٠

أما كون الحق ، جل وعلا ، عرضاً خالصاً ، فلم أقف على من قال به، لكن قد ثبت عن كثير من المجسمة القول بحلول الأعراض به ، بعد الحكم بكونه جسما ، كالألوان ، والطعوم ، والروائح ..... ، كما مرت نصوصهم ٠

وهذا أوان الشروع في النقد ٠

لقد أجاد السعد فيما ذهب إليه من نفي الجسمية، والجوهرية، والعرضية، بمعانيها المعهودة، عن الله تعالى، وتنزيه الله تعالى عنها، وأصاب الحق بما دلـل عليه، وهو مذهب أهل السـنة والجـماعة، وهذا رأي المتكلمين من

---

(١) انظر : المباحث المشرقية : ج ٢ ص ٤٨٠ ٠

(٢) انظر : الفرق بين الفرق : ص ٢١٦ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٦ ٠

(٣) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٣٧٧ ٠

المعتزلة(١) ، والأشاعرة(٢) والماتريدية(٣)٠

لأن معنى الجسم في اصطلاح المتكلمين : «متحيز يقبل القسمة» ، لأنه يتألف من جواهر فردة، فعلى هذا ما تألف من جوهرين يسمى جسماً، وهذا عند الأشاعرة(٤)، بما فيهم السعد، أما المعتزلة فقد قالوا : «إنه الطويل العريض العميق»(٥) ثم اختلف المعتزلة في أقل مايتركب منه الجسم على أقوال، فمن قائل : إنه يتألف من أجزاء غير متناهية ، وقائل : إنه يتألف من ثمانية أجزاء، وقائل : ستة أجزاء .... الخ. فالجسم عند المعتزلة -على رغم اختلافهم- ماقام به التأليف، وكان فيه الأبعاد الثلاثة، الطول والعرض والعمق٠

---

(١) انظر : المحيط بالتكليف : ص ١٩٨ ومابعدها ، ص ٢٠٢ ومابعدها ، شرح الأصول الخمسة: ص ٢١٦ ومابعدها ، ص ٢٣٠ ومابعدها ٠

(٢) انظر : اللمع : ص ، تمهيد الأوائل : ص ٩٣ ، الانصاف : ص ١٨٧ ، التبصير في الدين : ص ٩٦ ، الإرشاد : ص ٤٢ ومابعدها ، ص ٤٤ ومابعدها ، ص ٤٦ ومابعدها ، قواعد العقائد : ص ١٥٨ ومابعدها ، الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٢٨ ومابعدها ، معالم أصول الدين : ص ٤٦ - ٤٧ ، المحصل : ص ٢٢٤ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٠٤ - ١٠٦ ، المطالب العالية : ج ٢ ص ٢٥ - ٣٤ ، ص ٣٥ - ٣٦ ، المباحث المشرقية : ج ٢ ص ٤٧٩ - ٤٨٩ ، غاية المرام: ص ١٧٩ ومابعدها ، الصحائف الإليهة : ص ٣٧٧ ، المواقف : ٢٧٣ ، مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار : ج ١ ص ٤٢٥ ومابعدها ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٢١ - ٢٢ ، تحفة المريد : ص ٣٤ ، شرح الجلال على العقائد العضدية بحاشية الكلنبوي : ج ٢ ص ١٦٢ ومابعدها ٠

(٣) انظر : التوحيد للماتريدي : ص ٣٨ - ٣٩ ، ص ١٢٠ ، تبصرة الأدلة : ص ١٣١ - ١٦٥ ، المسايرة : ص ١٣ - ١٥ ، إشارات المرام : ص ١٠٩ ، بحر الكلام : ص ٢٤ - ٢٥ ٠

(٤) انظر : المواقف : ص ١٨٢ ، شرح المقاصد : ج ١ ص ٢٨٦ ، شرح العقائد النسفية : ص ٢٤ ٠

(٥) انظر : المواقف : ص ١٨٥ ، شرح المقاصد : ج ١ ص ٢٨٨ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٢١٧ ٠

ومعنى الجوهر في اصطلاحهم : «متحيز غير قابل للقسمة»(١) أو «هو الجزء الذي لايتجزأ»(٢)٠

ومعنى العرض عند الأشاعرة : «موجود قائم بمتحيز»(٣) أو هو : «الموجود الذي يحتاج في وجوده الى محل يقوم به»(٤)٠

وعند المعتزلة : «ما لو وجد لقام بالمتحيز»(٥)٠

فبناءً على هذه التعريفات للجسم والجوهر والعرض ، يمتنع اتصاف الحق تعالى بها ، كما دلل عليه السعد ، لان حقيقة الجسم ماكان متألفا من أجزاء وأبعاض ، سواء من جواهر فردة ، أو هيولى وصورة، وكل هذا يتنزه الحق، جل وعلا ، عنه ، لأنها أجزاء وجودية متحققة في الخارج ، تستلزم حاجة الكل ، وهو الحق ، جل وعلا ، إلى جزئه ، كما تستلزم ، أيضا ، الحاجة إلى المركِّب ، وقد مر بيان بطلان تركب الحق ، جل وعلا ، سابقا ٠ كما أن الجسمية تستلزم التحيز ، وهو كون الجسم يشغل حيزا ومكانا معينا يحويه ويضمه ٠ وهذا مايتنزه عنه الحق ، جل وعلا ، كما سيأتي بطلانه عن السعد ٠

قال ابن تيمية : «من قال إن الباري "جسم" ، وإن الجسم مركَّب من الأجزاء الحسية، أو العقلية ، كان الاستدلال على بطلان هذا التركيب استدلالا مقبولا ممن يقوله ، فإن مطلوبه صحيح.»(٦)

وقد ذكر السعد ، أن الحق ، جل وعلا ، منزه عن الأجزاء العقلية ، كالجنس والفصل ، لأن هذا التركب يستلزم كونه نوعا مندرجا ضمن جنس

(١) المواقف : ص ١٨٢ ، شرح المقاصد : ج ١ ص ٢٨٦ ٠

(٢) شرح العقائد النسفية : ص ٣٢ ٠

(٣) المواقف : ص ٩٦ ٠

(٤) التعريفات : ص ١٢٩ ٠

(٥) المواقف : ص ٩٦ ، لأنهم يقولون بثبوت الأعراض في العدم ٠

(٦) الرد على المنطقيين : ص ٢٢٤ - ٢٢٥ ٠

يشاركه ، ويتميز عنه بفصل يخصه ، وهذا باطل ، لأنه يستلزم كونه فردا من أفراد ذلك النوع ، وباطل أن يكون الحق فردا من نوع من جنس ٠ إذ ليس هناك غيره يشاركه في حقيقة ذاته ٠ ولأن التركب من الأجزاء العقلية يستلزم الاحتياج ، احتياج الذات إلى جنسه وفصله ، وهو على الله محال ٠

إن السعد يريد بهذا الكلام أن يدلل على امتناع كون الحق ، تعالى ، جسماً ، لأن القول به يؤدي إلى تركبه مما به الاشتراك ، وهو الجنس ، ومما به الامتياز وهو الفصل الذي يمتاز به ، فيلزم التركيب العقلي ، وهذا دليل الفلاسفة على نفي الجسمية والجوهرية عن الله تعالى(١)٠ وهو دليل ضعيف ، قد مر ذكره(٢)٠

وأما نفي كون الحق ، جل وعلا ، جوهرا ، فلما ذكر السعد ، من أن الجوهر متحيز في مكان يضمه ويحويه ، ولأن الجوهر جزء من الجسم صغير يتعالى الحق ، جل وعلا عنه ٠ هذا على طريقة المتكلمين،أما على طريقة الفلاسفة فقد ذكرها السعد بقوله، في تعريف الجوهر عندهم : «ماهية :إذا وجدت كانت لافي موضوع ، فيكون وجوده زائدا عليه ، والواجب ليس كذلك.» واستدلال الفلاسفة ضعيف ركيك ، لأنه يقوم على كون وجود الواجب نفس ماهيته ، إذ لو كان زائدا على ماهيته للزم التركيب ، وبمثل هذا نفوا زيادة الصفات على الذات ٠ وهذه مسألة تقدم ذكرها عند الاعتراض على الدليل الأول من أدلة الفلاسفة على الوحدانية فلاحاجة إلى إعادة نقده هنا ، لكن يكفي القول بأن السعد كان في غنىً عن ذكر هذا الدليل على طريقة الفلاسفة كما كان في غنىً عن الاستدلال بدليلهم السابق على نفي الجسمية عنه ٠

أما نفي كونه تعالى عرضا ، فلأن العرض مفتقر إلى محل يقوم به ، أي ذات متحيزة يحصل بها ، والله يتعالى عن ذلك ، ولأن العرض كما قال

---

(١) انظر : شرح عيون الحكمة : ج ٣ ص ١١٦ ٠

(٢) انظر نقد دليل الفلاسفة الأول على الوحدانية ص : جـ٢ ص ٧٩٦ ومابعدها.

السعد ، لايبقى ، بل هو في معرض الزوال ، والله تعالى أبدي لايزول ، ولايزول شئ من صفاته وأفعاله ·

فما ذهب إليه السعد في تنزيه الحق ، جل وعلا ، عن هذه الأوصاف حق ، لاريب فيه ، إن أريد بتلك الحقائق ماهي متعارف عليها في المصطلح الكلامي السابق ·

وما استدل به السعد على هذه القضايا من أدلة ذكرها من تقدمه كالعضد الإيجي والرازي والسمرقندي ، وغيرهم(١)·

وهذه المسألة وإن لم ينص عليها كتاب الله تعالى ولاثبت شئ منها عن المصطفى عليه الصلاة والسلام ، بخصوصها ، إلا أنها داخلة في عموم آيات التنزيه ، كقوله تعالى : ﴿ليس كمثله شئ﴾(٢) ، وقوله تعالى : ﴿قل هو الله أحد الله الصمد﴾(٣) ·

لذا فقد نص المتقدمون من العلماء على هذه القضايا ، ونزهوا الله تعالى عنها ، فقد جاء في الفقه الأكبر قول الامام أبي حنيفة : «وهو شيء لا كالأشياء ، ومعنى الشئ إثباته بلاجسم ، ولاجوهر ، ولاعرض ، ولاحد له» ·

قال الامام علي القاري في شرحه : «لأن الجسم متركب ومتحيز ، وذلك أمارة الحدوث ، والجوهر متحيز ، وجزء لايتجزأ من الجسم ، والعرض كل موجود يحدث في الجواهر والأجسام ، وهو قائم بغيره لابذاته ، كالألوان ، والأكوان ، ..... ، والله تعالى منزه عن ذلك»(٤)

قال أبو الحسن الأشعري : «قال أهل السنة وأصحاب الحديث ، ليس بجسم ، ولايشبه الأشياء»(٥)·

---

(١) قد مر ذكر مراجع المسألة ، ص ٨٣٥ ومابعدها .

(٢) سورة الشورى ، الآية ١١ ·

(٣) سورة الاخلاص ، الآية ١ ، ٢ ·

(٤) شرح الفقه الأكبر : ص ٣٦ ·

(٥) مقالات الإسلاميين : ص ٢١١ ·

وقال الطحاوي في عقيدته : «تعالى عن الحدود والغايات ، والأركان ، والأعضاء ، والأدوات ، لاتحويه الجهات الست، كسائر المبتدعات» ٠

قال شارحه ابن أبي العز : «الشيخ ، رحمه الله ، أراد الرد بهذا الكلام على المشبهة ، كداود الجواربي ، وأمثاله القائلين : إن الله جسم ، وإنه جثة وأعضاء وغير ذلك»(١)٠

وماذهب إليه السعد من منع اطلاق لفظ"الجسم" و"الجوهر" على الله تعالى ، بمعنى الموجود ، والقائم بنفسه ، على الرغم من صحة معناه ، حق وصواب ، لأن أسماء الله توقيفية ، لايصح إطلاقها عليه إلا بإذن من الشارع، فكيف إذا اجتمع مع عدم الورود ، إيهام النقص والخلل ، لأن كلا منهما يوهم الجسم والجوهر المعهودين ٠ بالإضافة إلى أنه يوهم باطلا عند بعض الفرق الضالة ، كلفظ الجوهر ، فإنه عند النصارى يصدق على الأقانيم الثلاثة، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا ٠

قال ابن حزم : «من قال إن الله تعالى جسم لا كالأجسام فليس مشبها، لكنه ألحد في أسمائه تعالى إذ سماه - عز وجل - بما لم يسم به نفسه.»(٢)٠

بقيت ههنا مسألة أخيرة لابد من الأشارة إليها تتميماً للبحث وهو أن نفي الجسمية عن الله بالمعنى الاصطلاحي - والذي يفيد تركب الجسم من الجواهر أو غير ذلك - وإن كان حقاً وصوابا ، وهو ماعليه أهل السنة ، إلا أنه من الضروري أن يبين أن أهل السنة لم يكونوا يبتدرون مسرعين إلى نفي الجسمية أو اثباتها عند سؤالهم ، إلا بعد الاستفصال عن مراد السائل بالجسمية ، فإن كان يريد بالجسمة ماتقـــــدم ذكره من كون الحق مركبا من

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢٦٠ - ٢٦١ ٠

(٢) الفصل : ج ٢ ص ١٢٠ ، وانظر : المحيط بالتكليف : ص ٢٠٠ ، كتاب التوحيد للماتريدي : ص ٣٨ ٠

أجزاء وأبعاض ، نفوا عنه سبحانه الجسمية بهذا المعنى ، وإن أراد السائل باثبات الجسمية له سبحانه ، بمعنى أنه لازم القول بكونه مرئي ، ولازم القول بثبوت صفاته الوجودية له ، .... ، فيجب نفي الصفات عنه ، ونفي القول برؤيته ، .... حتى لايصدق عليه بأنه جسم ، قيل له إثبات هذه الأمور لايستلزم الجسمية، ولا التركيب المحال الذي في الأجسام ، وحتى على فرض تسمية مثل هذا تركيبا وتجسيما ، فما المانع منه ، إذا لم يكن فيه خلل وفساد بالمعنى المار ذكر ه ٠

قال ابن تيمية : «من قال : إنه جسم ، وأراد أنه مركب من الأجزاء فهذا قوله باطل .... ومن قال إنه جسم بهذا المعنى فهو مبطل ، ومن قال : إنه ليس بجسم بمعنى أنه لايرى في الآخرة ، ولايتكلم بالقرآن وغيره من الكلام، ولايقوم به العلم والقدرة وغيرهما من الصفات ..... فهذا قوله باطل.»(١) ٠

وقال : «قولهم الموصوف بالحياة والقدرة مركب من هذا وهذا، يقال لهم : سموا هذا تركيبا أو تجسيما ، أو ماشئتم من الأسماء فما الدليل على نفي هذا عقلا وسمعا ؟»(٢) ٠

يريد أن يبين ابن تيمية في هذا النص الأخير أن وصف الله تعالى بالجسم بمعنى قيام صفاته به ، وكونه يُرَى ، ويتكلم ... الخ لامحذور فيه تنزلا مع الخصم ، وإن لم يرد الشرع بهذا اللفظ ، لأن المعنى صحيح حق ، وتعييب الخصم بأنه يلزم منه التجسيم ، لاعيب فيه إذا أريد به هذا المراد ٠

ومايجري على الجسمية من هذا التفصيل ، أيضا ، يجري على العرضية من أن نفي العرضية عنه سبحانه إن أريد به ما اصطلح عليه في الأعراض كـــــالألوان والطعوم والروائح ، والآفات ، والأمراض ..... وكل معنىً زائل ،

---

(١) مجموع الفتاوي : ج ١٧ ص ٣١٧ ، وانظر ص ٣٠٤ ٠

(٢) الرد على المنطقيين : ص ٢٢٥ ٠

فلاشك أنه منتفٍ عن الله ، جل وعلا، وإن أريد به نفي صفاته الحقيقية القائمة به ، كالعلم ، والحياة ، والقدرة .... ، بناءً على أنها أعراض ، في معرض الزوال ، فلايُسَلَّم كونها أعراض ، وإن سُلِّم فما المحذور في تسميتها أعراضاً ، إن كان قيامها به تعالى على وجه الكمال والجلال(١)٠

(١) انظر : مجموع الفتاوي : ج ٦ ص ٩٠ - ٩١ .

المبحث الثاني من التنزيهات
نفي الجهة والمكان والزمان

المبحث الثاني : نفي الجهة والمكان والزمان

يذهب السعد إلى أن الله تعالى منزه عن أن يكون في مكان يحويه، ومن ثم يمتنع عليه أن يكون في جهة · كما يمتنع أن يجري عليه زمان، لأنه لاشئ قبله ، والزمان ليس إلا تقدير متجدد بمتجدد ، أو مقدار حركة الفلك ، وكلها حوادث · فالله تعالى منزه عن كل ذلك ، لأنها أمارات الحدوث والتغير ، والله منزه عن أن يكون حادثا أو يحل بحادث ، أو يحل به حادث ، أو يتغير·

قال في المكان والجهة :

«وليس الله تعالى في مكان وجهة ، لأن المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح للظاهر من المحوي ، أو للفراغ الذي يشغله الجسم · والجهة اسم لمنتهى مأخذ الإشارة، ومقصد المتحرك ، فلايكونان إلا للجسم والجسماني ، والواجب ليس كذلك»(١)·

وقال : «ولايتمكن في مكان ، لأن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متحقق أو متوهم ، يسمونه المكان ، والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم ، أو بنفسه - عند القائلين بوجود الخلاء - والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار ، لاستلزامه التجزئ»(٢) ·

ثم قال مستدلا على نفي المكان - الحيز - والجهة : «وفي نفي الحيز والجهة وجوه : الأول : لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ، ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز، واللازم باطل ، لما مر من حدوث ماسوى الواجب وصفاته· الثاني : أنه لو كان في مكان ، لكان محتاجا اليه ضرورة ، والمحتاج إلى الغير ممكن فيلزم إمكان الواجب ، ولكان المكان مستغنيا عنه، لإمكان الخلاء ، والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بالطريق الأولى ، فيكون واجبا،

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٥ ·

(٢) شرح العقائد النسفية : ص ٣٣ ·

والمفروض أن الواجب هو المتمكن لا المكان · ومبنى الوجهين على أن الحيز موجود لامتوهم· الثالث : لو كان الواجب في حيز وجهة ، فإما أن يكون في جميع الأحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ، ومخالطة الواجب بما لاينبغي، كالقاذورات ، وإما أن يكون في بعض دون البعض ، فإن كان لمخصص لزم الاحتياج ، وإلا لزم الترجح بلا مرجح»(١)·

وقال مستدلا : «وأما الدليل على عدم التحيز، فهو أنه لو تحيز، فإما في الأزل ، فيلزم قدم الحيز أوْ لا، فيكون محلا للحوادث · وأيضاً إما أن يساوي الحيز ، أو ينقص عنه، فيكون متناهيا ، أو يزيد عليه فيكون متجزئا · وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة ، لا علو ، ولاسفل ، ولا غيرهما ، لأنهما إما حدود وأطراف للأمكنة ، أو نفس الأمكنة»(٢)·

ولأن السعد ينفي المكان والجهة عن الله تعالى ، فهو يذهب إلى أن الله تعالى ليس بداخل العالم ولاخارجه ، وليس متصلا به ولامنفصلا عنه ·

قال ذلك عند رده على بعض اعتراضات الخصوم على القول بنفي الجهة، مفاده أن الله تعالى إما داخل العالم فيكون متحيزا ، أو خارجه فيكون في جهة· فأجاب بأن حصر المسألة في القسمين من عمل الوهم الكاذب ، بل هناك قسم ثالث، هو ماذكره(٣)·

وقال في الزمان : «ولايجري عليه زمان ، لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر ، وعند الفلاسفة مقدار الحركة ، والله تعالى منزه عن ذلك.»(٤)

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٦ ·

(٢) شرح العقائد النسفية ، ضمن المجموعة البهية : ج ١ ص ٩٩ ·

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٦ - ٦٧ ·

(٤) شرح العقائد النسفية : ص ٣٣ - ٣٤ ·

النقـــــد :

الكلام في الجهة والحيز والمكان ، ونسبة الحق ، جل وعلا ، إليها ، من المسائل الشائكة التي كثر فيها الكلام وطال ، وأخذت مكانا وحيزا كبيرا في كتب العقائد وعلم الكلام ، فقد اختلفت فيها الآراء وتشعبت ، كل فريق يستدل على رأيه بالأدلة النقلية والعقلية ، وكانت هذه المسألة من أسباب تكفير أرباب المذاهب والفرق بعضهم بعضا(١) ، لأن المثبت ألزموه التجسيم ، والنافي ألزموه التعطيل ، وكلاهما ضلال وانحراف عن الحق المبين والصراط المستقيم . فهي بحق من المسائل المشكلة الشائكة، فيمن لم يهتد بهدي القرآن، ولا أخذ بحظ وافر من سنة سيد الأنام .

وقبل الولوج في النقد ، أشير إشارة عابرة إلى أهم الآراء حول هذه المسألة إجمالا . فقد اختلف في نسبة الحق ، جل وعلا ، إلى الحيز والجهة على أقوال :

الرأي الأول : من يرى أن الله تعالى في مكان مخصوص محدود به وهو العرش، وهو متمكن فيه ، مماس له من صفحته العليا ، وأنه تعالى مختص بجهة فوق . وهذا مذهب ابن كرام، وهشام بن الحكم(٢). وقد اختلف أتباع ابن كرام من بعده في المماسة فنفاها جمع منهم ، فبعضهم جعل بينه وبين العرش بعدا متناهيا ، وبعضهم جعله بعداً لامتناهيا(٣).

وذكر الأشعري عن بعض أصحاب هذه المقالة أن العرش لم يمتلئ به تعالى ، وأنه يُقْعِد نبيه، عليه السلام، معه على العرش(٤).

الرأي الثاني : قول من يرى أن الله تعالى في كل مكان ، لايخلو منه مكان ،

---

(١) انظر على سبيل المثال : أساس التقديس : ص ١٩٦ .

(٢) انظر : أصول الدين : ص ٧٦ - ٧٧ ، الفرق بين الفرق : ص ٦٥ - ٦٧ ، ص ٢١٦ ، المواقف : ص ٢٧١ ، مقالات الاسلاميين : ص ٢١٠ .

(٣) انظر : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ص ٦٧ ، أساس التقديس : ص ١٦.

(٤) مقالات الإسلاميين : ص ٢١١ .

وليس في مكان دون مكان(١) ، وقد نسبه ابن حزم ، إلى المعتزلة(٢) لكن ذكر البغدادي أن مرادهم من ذلك أن علمه في كل مكان(٣)٠ وهو أمر ظاهر، وسيأتي ذكر قولهم ٠

لكن نص ابن تيمية أن هذا القول قول كثير من متعبدة الجهمية ، وأنه قول النجارية ، أتباع حسين النجار(٤)٠ وحكاه أبو الحسن الأشعري عن بعض أرباب المقالات ، مثل البكرية(٥)٠

الرأي الثالث : رأي من يقول : إن الله تعالى بذاته فوق العالم ، وهو بذاته في كل مكان ٠

وقد نسبه ابن تيمية إلى طوائف من أهل الكلام والتصوف ، كأبي معاذ التومني(٦) ، ونسبه الأشعري إلى بعضهم ، مثل زهير الأثري(٧)٠

الراي الرابع : رأي من يقول إنه ليس في مكان وجهة ، وليس هو داخل العالم، ولاخارجه ، ولامباين له ، ولامحايث له ، وهذا مذهب أكثر المتكلمين من المعتزلة، والأشاعرة ، والماتريدية، ومن وافقهم من غيرهم(٨)٠ وسيظهر ، إن شاء الله تعالى ، أن السعد يذهب إلى هذا الرأي ، كبقية المتكلمين ٠ كما سيأتي بيانه ٠

---

(١) مقالات الاسلاميين : ص ٢٠٨ ، ص ٢١٠ ٠

(٢) انظر : الفصل : ج ٢ ص ١٢٢ ٠

(٣) انظر : أصول الدين : ص ٧٧ ، وانظر مقالات الإسلاميين : ص ٢١٢ ٠

(٤) انظر : مجموع الفتاوي : ج ٢ ص ١٤٠ ، ص ١٧٢ ، ص ٢٩٨، درء تعارض العقل والنقل : ج ٥ ص ١٧٥ - ١٧٦ ، الرد على الجهمية للإمام أحمد : ص ٢٠ ، بحر الكلام : ص ٢٨ ٠

(٥) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٨٧ ٠

(٦) مجموع الفتاوي : ج ٢ ص ٢٩٩ ٠

(٧) مقالات الاسلاميين : ص ٢٩٩ ٠

(٨) انظر : مجموع الفتاوي : ج ٢ ص ٢٩٨ ٠

الرأي الخامس : رأي القائلين بحلول الله تعالى في مخلوقاته ، وهؤلاء سيأتي الحديث عنهم ، عند الكلام عن تنزه الحق عن الحلول والاتحاد ٠

الرأي السادس : رأي من يقول بوحدة الوجود ، وأن الوجود المشاهد الملموس ، هو وجوده ، تعالى ٠ فما ثم غير، حتى يقال بالمكان، أو بالحلول ٠

وسيأتي ، أيضا الكلام فيه ، عند تناول السعد لإبطال وحدة الوجود ٠

الرأي السابع : رأي سلف الأمة ، وأهل السنة والجماعة، في أن الله في جهة العلو ، بائن من خلقه ، ليس في جهة مخصوصة ، وأنه مستو على عرشه ، بلا كيف ، من غير تشبيه ، ولاتعطيل ، فليس استواؤه مكنة واستقرار وملامسة ، وهو في غنىً عن العرش وحملته ، والعرش وحملته محتاجون إليه٠

* أما امتناع أن يجرى على الله تعالى زمان ، فهذا لاخلاف فيه بين جميع المليين(١) ، وسيأتي توضيحه في محله ٠

وقد آن أوان الشروع في النقد ٠ فأقول :

ماذهب إليه السعد من نفي المكان والجهة عن الله تعالى يوافق ماعليه جمهور المتكلمين، من معتزلة(٢) وأشاعرة(٣) وماتريدية(٤)، فهم يذهبون إلى أن الله، تعالى، متعالي ومنزه عن المكان، بمعنى أنه ليس هناك حيز مخصوص

---

(١) انظر : المواقف : ص ٢٧٤ ٠

(٢) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٢٠٣ ومابعدها ، شرح الأصول الخمسة : ص٢٤٨٠

(٣) انظر : لمع الأدلة : ص ٩٤ - ٩٥ ، الإرشاد : ص ٣٩ ومابعدها ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٢٩ - ٣٠ ، قواعد العقائد : ص ١٦٢ - ١٦٥ ، أساس التقديس: ص ٤ ومابعدها ، ص ٦١ ومابعدها ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٠٦ - ١١٥ ، المحصل : ص ٢٢٧ ، معالم أصول الدين : ص ٤٧ - ٤٨ ، لباب الإشارات : ص ١٤٦ ، المطالب العالية : ج ٢ ص ٣٩ ومابعدها ، الصحائف الإلهية : ص ٣٧٢ ، ص ٣٧٣ ، غاية المرام : ص ١٩٣ - ٢٠٠ ، المواقف : ص ٢٧٠ - ٢٧٢ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦ - ٢١ ٠

(٤) انظر : التوحيد للماتريدي : ص ٦٩ ومابعدها ، بحر الكلام : ص ٢٦ ، تبصرة الأدلة : ج ١ ص ١٩٠ ومابعدها ٠

يحويه ويضمه ويماسه ، وإذا انتفت المكانية عنه انتفى أن يكون في جهة مخصوصة ٠ وإذا ما أورد عليهم أن كل موجودين، فإما أن يكون أحدهما حالا في الآخر ومحايثا له ، فيلزم التحيز ، أو مباينا عنه ، فيلزم الجهة ، وليس هناك من أمر آخر وراءه ، فيلزم على كل حال إما التحيز أو الجهة ، أنكروا هذه القسمة ، وقالوا :

إنها من عمل الوهم الكاذب الباطل ، بل هناك قسمة ثالثة ، وهي كون أحدهما لاداخل الآخر ولاخارجه(١) ، لذلك أجابوا عن ذلك الاعتراض ، بأن الله تعالى لاداخل العالم ولا خارجه ، كما فعل السعد ٠

وقد ذكر ابن رشد ، أن المعتزلة سبقوا الأشاعرة إلى نفي الجهة عن الله تعالى ، ومتأخرو الأشاعرة، كأبي المعالي الجويني، ومن تابعه، تابعوا المعتزلة على رأيهم(٢)٠

وتقدمة لنقد كلام السعد لابد من بيان أن لفظ المكان والحيز والجهة من الألفاظ المجملة التي تحتاج إلى بيان وتفصيل، للحكم عليها بالصحة والبطلان(٣)٠

فما ذهب إليه السعد في نفيه للمكان والجهة عن الله، تعالى، يحتاج إلى توضيح وتفصيل ، فهو إن أراد بهذا النفي ، نفي كونه في مكان مخصوص يحويه ويضمه ويماسه ، ويكون هذا المكان بمثابة الجسم الحاوي له ، وهو تعالى محوي ، محتاج إلى هذا المكان ، لأنه شيء غيره، تعالى ، فلاشك أن المكان ، بهذا المعنى ، منتفٍ عن الله تعالى ، وإن أراد بنفي المكـــان ، نفي

(١) انظر : نهاية الاقدام : ص ١٠٩ - ١١١ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٣٤ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١١٣ - ١١٤ ، أساس التقديس : ص ٥ - ٧ ، غاية المرام : ص ١٩٨ - ١٩٩ ، المواقف : ص ٢٧٢ ٠

(٢) مناهج الأدلة : ص ١٧٦ ٠

(٣) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٦ ص ٢٤٨ - ٢٤٩ ، ج ٧ ص ١٥ ٠

كونه تعالى مبايناً للعالم ، وفي جهة العلو ، ونفي كونه فوق عرشه على الوجه الذي يليق به، من غير حاجة، ومماسة، واستقرار ، فلاشك أن هذا النفي باطل، بل هو سبحانه مباين للعالم، في جهة العلو، على ماتقدم ، ولو ادعى مدع أن هذا قول بالمكان، فليكن كما قال ، إذا صح المعنى ، والعبرة بالمعاني وصدق دلالتها، ومطابقتها لظواهر الشرع وحقائقه ·

إذ قد دلت النصوص الظاهرة الدلالة من الكتاب والسنة على استواء الله تعالى على عرشه ومباينته لخلقه ، وكونه في جهة العلو ، والإيمان بها واجب ، وإثبات دلالاتها مطلب شرعي ·

قال ابن تيمية عن المكان : «حقيقة الأمر في المعنى أن يُنْظر إلى المقصود، فمن اعتقد أن المكان لايكون إلا مايفتقر إليه المتمكن ، سواء كان محيطا به ، أو كان تحته فمعلوم أن الله سبحانه ليس في مكان بهذا الاعتبار، ومن اعتقد أن العرش هو المكان ، وأن الله فوقه ، مع غناه عنه ، فلاريب أنه في مكان بهذا الاعتبار · فما يجب نفيه بلاريب افتقار الله تعالى إلى ماسواه ، فإنه سبحانه غني عن ماسواه ، وكل شئ فقير إليه .... وأما علوه على العالم ومباينته للمخلوقات ، فمتفق عليه بين الأنبياء والمرسلين ، وسلف الأمة وأئمتها.»(١)

وقال عن هذه الألفاظ - المكان، الحيز، الجهة - : «إن هذه مجملة تحتمل حقا، وباطلا ، وإذا كان كذلك ، فيقال : قول القائل : إن الله في جهة أو حيز أو مكان ، إن أراد به شيئا موجودا غير الله ، فذلك من جملة مخلوقاته ومصنوعاته(٢) ، فإذا قالوا : إن الله فوق سماواته على عرشه ، بائن من خلقه ، امتنع أن يكون محصورا أو محاطا بشيء موجود غيره ، سواء سمي مكانا ، أو جهة ، أو حيزا أو غير ذلك ، ويمتنع ، أيضا ، أن يكون محتاجا الى شيء من مخـــلوقاته ، لاعرش ولاغيره ، بل هو بقدرتـــه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ج ٦ ص ٢٤٩ ·

(٢) أي ليس في مكان بهذا المعنى ·

الحامل للعرش ولحملته ، فإن البائن عن المخلوقات العالي عليها يمتنع أن يكون في جوف شئ منها · وإذا قيل : إنه في السماء ، كان المعنى إنه في العلو ، وهو مع ذلك فوق كل شئ ، ليس في جوف السماوات ، فإن السماء هو العلو ... وإن أراد بمسمى الجهة والحيز والمكان أمرا معدوما ، فالمعدوم ليس شيئاً ، فإذا سمى المسمي مافوق المخلوقات كلها ، حيزا وجهة ومكاناً ، كان المعنى أن الله وحده هناك ، ليس هناك غيره من الموجودات ، لاجهة ولاحيز ولا مكان ، بل هو فوق كل موجود من الأحياز، والجهات، والأمكنة وغيرها »(١) ·

فقد ظهر بهذا الكلام التفريق بين كون المكان وجوديا فيمتنع حصول الله تعالى بالمكان بهذا الاعتبار ، وبين كونه عدميا اعتباريا ، وهو مافوق العالم ، فيكون الله تعالى بائنا عنه ، ولاضرر في تسمية هذه الفوقية بالمكان ، لأنه سبحانه ليس بمحوي في غيره · ولامماس له ولامستقر عليه ·

وإذا ثبت أنه فوق العالم بهذا الاعتبار ، فهو في جهة العلو ، هذا هو التفصيل الحق الذي يجب أن يقال في هذا المقام ·

إذن فقول السعد بأن الحصول في المكان والحيز ، هو حصول الشيء في شئ آخر ، أو حصول بعد في بعد ، إنما يصح على المخلوقات ، باعتبار كون المكان أمرا وجوديا ، أما فيما يتعلق بالحق جل وعلا ، فلايمكن القطع والجــزم به ، ليحكم باستحالته على الله ، لأنه قد يكون أمرا اعتباريا ، كما مر(٢)، فيكون المراد به مابعد العالم وفوقه، مما لايعد شيئا البتة ، فتحقق الذات الإلهية هناك ، فوق العالم ، لايسمى مكانا ، وإذا تحقق كونه فوق العالم وبعده، فهو في جهة العلو المطلق ، الذي يراد به فوق العالم ، لا العلو النسبي الذي يقابل السفلى ·

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ج ٧ ص ١٥ - ١٦ ، وانظر : شرح العقيدة الطحاوية: ج ١ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ ·

(٢) وهو كذلك ، لأن النزاع في كون المكان أمراً وجودياً أو اعتبارياً عدمياً إنما هو فيما داخل العالم ، أما خارج العالم فالكل متفق على أن ماوراءه فراغ متوهم ، لاموجود وبعد متحقق · انظر : شرح المواقف : ج ٢ ص ٨٥ ·

أما ما استدل به السعد من أدلة على مطلبه ، فقد استدل بها وقررها من تقدم عليه من المتكلمين ، كالغزالي، والرازي ، والإيجي ، وغيرهم(١)، وعلى وجه الخصوص أخذها عن شيخه العضد من كتابه المواقف ، إذ هي عنده بنفس ترتيب السعد ، مع زيادة أدلة أخرى(٢)٠

والأدلة التي ذكرها السعد في نصوصه السابقة - عدا الدليل الثالث - ترجع إلى كون الحيز والمكان أمرا وجوديا متقررا ومتحققا ، ليصح القول بأزليته على فرض كون الحق في المكان، أزلا ، وليصح الحاجة إليه ، أيضا ، وليصح القول بحلول الحق ، جل وعلا ، بالحوادث ، على فرض حدوث تحقق الحق ، جل وعلا ، في المكان ، بعد أن لم يكن ٠

إلا أن البرهنة على كون المكان أمرا وجوديا صعب المنال(٣) والسعد نفسه قد أنكر وجوده وتحققه ، وقال إنه عدم محض ونفي صرف ، وهو المعنى بالفراغ المتوهم ، ونسب هذا المذهب إلى المتكلمين(٤)٠

قال المحقق حسن جلبي عن الدليل الأول المبني على فكرة أزلية المكان : «إنما يتم اذا قلنا بأن المكان هو السطح ، أو البعد المجرد الموجود ، وأما إذا قلنا بأنه الخلاء المتوهم ، كما هو المذهب فلا ، لأن القديم موجود لا أول له ، ولا وجود للمكان حينئذٍ»(٥)٠

وقال السيالكوتي عن الدليل الثاني المبني على فكرة الاحتياج : «هذا وجه إقناعي، لأن احتياج المتمكن إلى مكانه في التمكن لافي الوجود ، فلاينافي الوجـــوب الذاتي ٠ واستغناء المكان عنه إنما يلزم أن لو لم يكن صادرا من

---

(١) قد مر ذكر مراجع المسألة ، ص ٨٥٠

(٢) انظر : المواقف : ص ٢٧١ ٠

(٣) انظر : المباحث المشرقية : ج ١ ص ٣٢٧ ومابعدها ، المواقف : ص ١١٣ ومابعدها ، شرح المواقف : ج ٢ ص ٧٠ ومابعدها ٠

(٤) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٩٣ - ١٩٤ ، شرح المواقف : ج ٢ ص ٨٥ ٠

(٥) حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦ ٠

الواجب ، فاحتياج الواجب في تمكنه الى المكان الصادر عنه لاينافي الوجوب ، كاحتياجه في كونه خالقا إلى ماصدر منه»(١)٠

وقال عنه حسن جلبي ، أيضا : «إنه ، أيضا ، مبني على وجود المكان فلايستقيم على رأي المتكلمين»(٢)٠

وكـــــذا قول السعد : «إما أن يساوي الحيز ، أو ينقص عنه أو يزيد عليه» مبني على كون الحيز والمكان أمرا وجوديا ، وهو غير مسلم ، كما مر٠

أما الدليل الثالث ، القائم على فكرة لزوم تداخل المتحيزات ومخالطة القاذورات، إن كان الحق في جميع الأحياز والجهات ، أو لزوم الترجيح بلا مرجح، أو الترجيح بمخصص، المستلزم للحاجة ، إن كان في جهة وحيز مخصوص دون غيره ، فيمكن الجواب بأنا نختار أنه تحيزه متناه من جانب الخلق دون الجوانب الأخر،والذي هو الفراغ الموهوم .

فإنه سبحانه ، حينئذٍ لايكون مخالطاً للقاذورات، ولا لشيء من مخلوقاته(٣) لأن الحيز هنا ليس شيئاً موجودا متقررا ، بل هو أمر عدمي محض ، فراغ موهوم ، لاحقيقة له ، فيراد بتحيز المتحيز به، تحقق وجوده، فحيز كل متحيز حده ونهايته ، فحيز الذهب ذهب ، وحيز الفضة فضة(٤) ، وهكذا، فليس التحيز إلا تقرر الشيء ووجوده ٠

قول السعد : «يلزم منه إما الاحتياج ، أو الترجح بلا مرجح» ، يجاب عنه : بأن حصوله تعالى في حيز معين، دون غيره بمشيئته واختياره ، لأن التخصص بالحيز تابع لمشيئته واختياره ، كما يقال : إنه مازال متكلما إذا شاء ، مازال فاعلا بنفسه إذا شاء،وعلى هذا فحصـــــول ذاته في الأزل يكون

---

(١) حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٧ ٠

(٢) حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٧ ٠

(٣) انظر : بيان تلبيس الجهمية : ج ٢ ص ١٩١ ٠

(٤) انظر : بيان تلبيس الجهمية : ج ٢ ص ٢٠٤ ٠

أزلياً ، لأنه من لوازم ذاته ، لكن تعين حيز دون حيز تابع لمشيئته واختياره ، وذلك أن الأحياز ليست أموراً وجودية ، بل هي أمور عدمية ، فليس إلا كونه يفعل بنفسه ويتصرف(١)٠

على أن دليل السعد هذا معارض بوجود الله تعالى نفسه ، ذلك أن السعد وغيره - بل هو مذهب أهل السنة - يذهبون إلى أن الله تعالى غير متناه في ذاته ٠ فيلزم عليه ماذكره السعد من اللوازم الباطلة في دليله المذكور، لأن كونه لامتناهياً ، إما أن يكون من جميع الأحياز والجهات ، فيلزم تداخل المتحيزات ، وإما أن يكون من بعض الجوانب دون البعض ، فيلزم إما الاحتياج إلى مخصص ، أو الترجيح بلا مرجح ، وكلاهما باطل(٢)٠

وهذا اعتراض قوي لازم ، والرازي لما ساقه وقرره على لسان الخصم ، لم يجب عنه بجواب مقنع ، بل فَرَّق بين المتماثلين، وذلك بالتفريق بين اللامتناهي المختص بجهة وحيز ، واللامتناهي غير المختص بالجهة والحيز ، فالأول هو الذي يتوجه عليه الدليل ، دون الثاني(٣). وهذا تفريق بين متماثلين، لأن المقصود بالحيز وجود الذات وتقررها على حقيقتها ، وليس هناك شيء متحقق الوجود اسمه جهة وحيز ، حتى يقال بالتفريق بين الأمرين ٠

وبعد هذا التقرير لهذه الأدلة يظهر ضعفها ، وأنها لاتصلح لنفي كون الحق ، جل وعلا في جهة العلو ، بائن من خلقه.

وأما ما أشار إليه السعد من كون الحق،جل وعلا،لاداخــل العالم ولا

---

(١) انظر : بيان تلبيس الجهمية : ج ٢ ص ٢١٠ ، وانظر حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٧ ، حيث اعترض على الدليل بنفس كلام ابن تيمية ٠ وزاده اعتراضا آخر ، وذلك بأن لذاته،تعالى،نسبة مخصوصة إلى بعض الأحياز أ هـ ولعل منشأ تخصص الذات ببعض الأحياز باعتبار تلك النسبة يرجع إلى بعض مايجب للواجب القديم ، كاستحالة حلوله بالحوادث ، واستحالة حلول الحوادث به٠

(٢) انظر : بيان تلبيس الجهمية : ج ٢ ص ١٧٩ ، أساس التقديس : ص ٥٣ - ٥٤

(٣) أساس التقديس : ص ٥٣ - ٥٤ ٠

خارجه ، ولا متصلا به ، ولامنفصلا عنه ، فهذا مما يؤخذ عليه ، رحمه الله، لأن فيه اجتماع النقيضين على المحل الواحد ، وهو أمر لايعقل ، بل البديهة، وشهادة العقل يقضيان بأن كل موجودين ، فلابد أن تدور القسمة بينهما بين أمرين إما المحايثة ، أو المباينة، فإن لم يكن بينهما محايثة ، فلاشك أن بينهما مباينة ، وإن لم يكن بينهما مباينة ، كان قطعا بينهما محايثة . وإذا لم يكن بينهما اتصال ، فبينهما انفصال ، وإذا لم يكن بينهما انفصال ، فبينهما اتصال ، قطعا(١).

فكان الواجب على السعد ، رحمه الله ، أن يتخلى عن هذه القضية ، التي يقدح فيها العقل، وحكم الضرورة .

وكان على السعد ، رحمه الله تعالى ، أن يثبت لله تعالى ، ما أثبته لنفسه ، وما أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم ، من كون الحق ، جل وعلا ، بائن عن العالم ، فوق عرشه ، في جهة العلو المطلق ، استواءه تعالى على عرشه ، كما يليق بجلاله، من غير حاجة ولامماسة ولااستقرار ولامكنة . هذا الذي كان عليه سلف الأمة والأئمة من بعدهم . وقد قال تعالى في محكم كتابه : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾(٢) ، وقال تعالى : ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض﴾(٤) ، وقوله تعالى : ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾(٥) ، وقوله تعالى : ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾(٦) وقوله تعالى : ﴿إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منذرين﴾(٧) والآيات في هذا الباب كثيرة.

---

(١) انظر : مجموع الفتاوي : ج ٢ ص ٢٩٨ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٦ ص ٨ ومابعدها ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢٦٨ ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ ، ج ٢ ص ٣٩٠ .

(٢) سورة طه ، الآية ٥ .

(٣) سورة فاطر ، الآية ١٠ .

(٤) سورة الملك ، الآية ١٦ .

(٥) سورة النحل ، الآية ٥٠ .

(٦) سورة المعارج ، الآية ٤ .

(٧) سورة الدخان ، الآية ٣ .

أما الأحاديث فكثيرة ، أيضا ، منها قوله صلى الله عليه وسلم لما حكم سعد بن معاذ في بني قريظة : «لقد حكمتَ فيهم بحكم الملك من فوق سبع سماوات»(١) ٠

وقوله صلى الله عليه وسلم : «لما قضى الله الخلقَ كتب في كتاب ، فهو عنده فوق العرش : إن رحمتي سبقت غضبي»(٢)٠

وقوله ، صلى الله عليه وسلم : «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل، وملائكة بالنهار .... ثم يعرج الذين باتوا فيكم ، فيسألهم - وهو أعلم بهم - كيف تركتم عبادي»(٣)٠

فالقول الحق هو القول بالمباينة ، ولايلزم من المباينة المحذور الذي فر منه السعد وعامة المتكلمين ، وهو كون الله تعالى في جهة وحيز ، لأن مباينته تعالى لخلقه لاتستلزم أن يكون في جهة مخصوصة، دون سائر الجهات، ليقال: إنه محدود وجسم ، بل هو في جهة العلو المطلق ، فوق عرشه ، وعرشه فوق سماواته ، وفوقية الله تعالى واستواؤه ، له تعالى ، كما تليق به ، كما مـــر

---

(١) أصل الحديث في الصحيحين من غير زيادة «من فوق سبع سماوات» أما الزيادة فقد أوردها الذهبي في كتابه العلو وصححها ٠
انظر : صحيح البخاري : كتاب المغازي ، باب مرجع النبي من الأحزاب : ج ٣ ص ٣٤ ، صحيح مسلم : كتاب الجهاد ، باب جواز قتال من نقض العهد : ج ٢ ص ٨٧ ، مختصر العلو : ص ٨٧ ٠

(٢) متفق عليه ، انظر : صحيح البخاري ، كتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء ، ج ٤ ص ٢٨١ ، صحيح مسلم ، كتاب التوبة ، باب في سعة رحمة الله : ج ٢ ص ٤٩٣ ٠

(٣) متفق عليه ، انظر : صحيح البخاري ، كتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء : ج ٤ ص ٢٨٢ ، صحيح مسلم ، كتاب المساجد ، باب فضل صلاتي الصبح والعصر : ج ١ ص ٢٥٣ ٠

ذكره٠ فهو تعالى محيط بالعرش وفوقه ، والعرش محيط بالسماوات ٠ فهو تعالى بذلك فوق كل شيء(١)٠

أما فيما يتعلق بتنزيه السعد لجريان الزمان على الله ، تعالى ، فهو أمر حق ، لاخلاف فيه ، سواء فسر الزمان بما عليه المتكلمون، من كونه متجدد يقدر به متجدد آخر ، أو ماعليه الفلاسفة من كونه مقدار حركة الفلك(٢)٠

قال السيد الشريف : «إنه تعالى ليس في زمان ، أي ليس وجوده وجودا زمانيا ، ومعنى كون الوجود زمانيا ، أنه لايمكن حصوله إلا في زمان.»(٣)

وقد زاده السيالكوتي توضيحا بقوله : «قوله ليس وجوده زمانيا ، بمعنى أنه ليس مقدرا بالزمان ، ومتغيرا بتغيره ، ولو قيل إنه زماني بمعنى مقارنته للزمان ، لم يخطأ المعنى ، لكن لاوجه له، لإيهامه التغير»(٤)٠

فلاخلاف أن الله تعالى لايجري عليه مايجري على المخلوقين من ليل أو نهار أو شهور أو سنين ، أو ما أشبه ذلك ، بل هو خالق الزمان ، ومكور الليل على النهار والنهار على الليل ، له الأسماء الحسنى والصفات العلى ، تبارك الله رب العالمين ٠

---

(١) انظر شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢٦٧ ، ج ٢ ص ٣٧٢ - ٣٧٣ ٠

(٢) انظر تعريف المتكلمين والفلاسفة للزمان في : المواقف : ص ١١١ - ١١٢ ، شرح المقاصد : ج ١ ص ١٨٩ ٠

(٣) شرح المواقف : ج ٣ ص ٢٢ ٠

(٤) حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ٢٢ ٠

المبحث الثالث

نفي الحلول والاتحاد ووحدة الوجود

المبحث الثالث

تنزيه الله تعالى عن الحلول والاتحاد ووحدة الوجود :

أبطل السعد ، رحمه الله تعالى ، الحلول والاتحاد على الله تعالى ، سواء في الذات أو الصفات ، كما نبه إلى بعض الأفكار التي تشتبه بالحلول والاتحاد ، وهي ليست كذلك · وكذا أبطل القول بوحدة الوجود ، وشنع على القائلين به تشنيعا بليغا .

فقد قال رحمه الله تعالى عن الحلول والاتحاد : «الواجب لايتحد بغيره ولايحل فيه»(١) · ثم أخذ يستدل على بطلان كل منهما ·

* **أما الاتحاد** فقد عرفه بقوله :

«يمتنع اتحاد الاثنين بأن يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا ، لا بطريق الوحدة الاتصالية ، كما إذا جُمِع المآءان في إناء واحد ، أو الاجتماعية ، كما إذا امتزج الماء والتراب فصار طينا ، أو الكون والفساد ، كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا ، أو الاستحالة ، كلون الجسم ، كان سوادا وبياضا، فصار سوادا · بل بأن يصير أحدُهما الآخرَ، الصائر بعينه إياه»(٢)·

فإذن مراد السعد من الاتحاد المنفي هنا صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة ، أما بقية الصور التي ذكرها فليست اتحادا في الحقيقة ، لحصول التميز بين الذوات فيها ، بل تسمى اتحادا تجوزا ·

ثم استدل على هذا المطلب بأربعة أدلة ، قال في الدليل الأول : «إن الاثنين سواء كانا ماهيتين، أو فردين منهما ، أو من ماهية واحدة ، فالاختلاف بينهما ذاتي ، لايعقل زواله ، إذ لكل شيء خصوصية ، ماهو بها هو ، فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء»(٣) .

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٨ ·

(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٣٩ ·

(٣) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٣٩ ·

وقال في الدليل الثاني : «إن الاثنين بعد الاتحاد إن كانا باقيين فهما اثنان ، لا واحدا ، وإلا فإن بقي أحدهما فقط ، كان هذا فناء لأحدهما ، وبقاء للآخر ، وإن لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما ، وحدوث أمر ثالث، وأياما كان فلا اتحاد»(١) ٠

أما الدليل الثالث ، فهو الحكم الضروري البديهي بامتناعه(٢) .
والأدلة الثلاثة السابقة في امتناع اتحاد ذاتين بوجه عام ٠

أما الدليل الرابع فهو خاص بامتناعه بين الواجب والممكن ، حيث قال فيه : «لأنه يلزم كون الواجب هو الممكن ، والممكن هو الواجب ، وذلك محال بالضرورة»(٣) ٠

* **وأما الحلول** فقد استدل على بطلانه بستة أدلة(٤) وهي :

الدليل الأول : «الحال في الشيء يفتقر إليه في الجملة ، سواء كان حلول جسم في مكان ، أو عرض في جوهر ، أو صورة في مادة ، أو صفة في موصوف ، والافتقار إلى الغير ينافي الوجوب» ٠

الدليل الثاني : «لو حل في محل ، فإما مع وجوب ذلك ، وحينئذٍ يفتقر إلى المحل ، ويلزم إمكانه ، وقدم المحل ، بل وجوبه، لأنه مايفتقر إليه الواجب أولى بأن يكون واجبا ٠ وإما مع جوازه ، وحينئذٍ يكون غنيا عن المحل، والحالّ يجب افتقاره إلى المحل، فيلزم انقلاب الغني عن الشئ محتاجا إليه.» ٠

وقد نسب تقريره إلى الرازي ، ناقلا عنه بعض الاعتراضات عليه ، يأتي مناقشتها في النقد ٠

غير أن السعد قرر الدليل من وجه آخر ، بما يعد دليلا مستقلا ،

---

(١) المرجع السابق :نفس الجزء والصفحة. وقد ذكر السعد نفس الدليل بعده على وجهين آخرين، ثم أتى عقب كل دليل باعتراض عليه ولضعف الاعتراضات ، لم أذكرها ٠
(٢) شرح المقاصد : ج ١ ص ١٤٠ ٠
(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٨ ٠
(٤) شرح المقاصد : ج٢ ص ٦٨.

حيث قال : «وقد يقرر بأنه إن كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه ، لأن الحال في الشيء محتاج إليه ، ولاشئ من الغني بالذات كذلك ، وإلا ، أي وإن لم يكن مستغنيا بالذات، لزم إمكانه، وقدم المحل · وهو ظاهر.»(١)·

وأورد السعد على هذا الدليل بعض الاعتراضات ، وسيأتي ذكرها في مبحث النقد ·

الدليل الثالث : «الحلول في الغير إن لم يكن صفة كمال ، وجب نفيه عن الواجب ، وإذا كان لزم كون مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا»·

الدليل الرابع : : «لو حل في شئ لزم تحيزه ، لأن المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر ، وأما صفات الباري ، عزوجل ، فالفلاسفة لايقولون بها ، والمتكلمون لايقولون بكونها أعراضا، ولابكونها حالة في الذات ، بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت»·

الدليل الخامس : «لو حل في جسم على مايزعم الخصم فإما في جميع أجزائه ، فيلزم الانقسام ، أو في جزء منه ، فيكون أصغر الأشياء ، وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف»·

الدليل السادس : «لو حل في جسم ، والأجسام متماثلة، لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة، لجاز حلوله في أحقر الأجسام وأرذلها ، فلايحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة ، وهو باطل بلا نزع» ·

ويرى السعد أنه كما يمتنع الحلول والاتحاد على ذات الله تعالى ، فكذا على صفاته ، بل حكم بأنها أولى بالمنع ، لاستحالة انتقال الصفة عن الذات(٢)·

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٨ ·

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٩ ·

وقد عدد السعد الاحتمالات الباطلة في الحلول والاتحاد، الذي وقعت فيه أوهام المنحرفين ، بأنها ثمانية احتمالات ، لأنه إما حلول ذات الواجب أو صفته في بدن الانسان، أو روحه ، وكذلك الاتحاد(١) .

ثم ذكر السعد أن هناك مذهبين، ربما يشتبهان بالحلول والاتحاد ، فيتوهم أنهما كذلك ، مع أنهما ليسا كذلك ، وهما :

المذهب الأول : وهو المعبر عنه بمرتبة الفناء ، وذلك أن السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله، وفي الله ، يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته ، تعالى ، وصفاته في صفاته ، ويغيب عن كل ماسواه ، ولايرى في الوجود إلا الله تعالى ، وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد . وإليه يشير الحديث الإلهي : «إن العبد لايزال يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع ، وبصره الذي به يبصر» وحينئذٍ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول أو الاتحاد ، لقصور العبارة عن بيان تلك الحال ، وتعذر الكشف عنها بالمقال(٢) .

المذهب الثاني : المعبر عنه بوحدة الوجود ، وهو أن الوجود كله واحد لاكثرة فيه ، وهو وجود الله تعالى ، الذي هو الوجود المطلق . فنبه السعد إلى أن هذا المذهب لاحلول فيه ولا اتحاد، لعدم الاثنينية والغيرية(٣) وسيأتي الحديث عنه في المسألة الآتية، إن شاء الله تعالى .

* **أما وحدة الوجود** فقد ابتدأ السعد بعرض حقيقته وتفاصيله وأدلته عرضا وافيا ، ثم أعقبه الحكم عليه .

فذكر السعد في بيان عرض هذا المذهب أن جمعاً من المتفلسفة والمتصوفة توهموا أن في الوجود الخاص مع المطلق شائبة التركب والاحتياج ، فذهبـــوا إلى

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٩ .

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٠ .

(٣) المرجع السابق : نفس الجزء والصفحة .

أن حقيقة الواجب هو مطلق الوجود ، وأنه ليس معنىً كليا يتكثر إلى الجزئيات ، بل هو واحد بالشخص موجود بوجود هو نفسه ، وإنما التكثر في الموجودات بواسطة الإضافات . ومعنى قولنا: الواجب موجود ، أنه الوجود ، والممكن موجود ، أنه ذو الوجود ، بمعنى أن له نسبة إلى الواجب(١) ، فالوجود المطلق واحد لاكثرة فيه ، وإنما الكثرة في الإضافات والتعينات ، التي هي بمنزلة الخيال والسراب ، إذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر ، لا بطريق المخالطة ، ويتكثر في النواظر لابطريق الانقسام(٢) .

وقد ذكر السعد تعليل هؤلاء كون حقيقة الواجب تعالى ، هو الوجود المطلق ، بأنه لايجوز أن يكون الواجب عدما ، أو معدوما ، ولاماهية موجودة، أو مع الوجود ، لما في ذلك من الاحتياج والتركب ، فتعين أن يكون وجودا ، وليس هو الوجود الخاص ، لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب ، أو مجرد المعروض، فمحتاج ، ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق ، وضرورة أنه لو ارتفع المطلق ، لارتفع كل وجود(٣) .

ثم إن هؤلاء المتفلسفة الصوفية ، لما أُورِد على مذهبهم هذا بأن الواجب تعالى ، واحد لاتكثر فيه ، بينما الوجود المطلق ، مفهوم كلي، لاتحقق له في الخارج ، وله أفراد كثيرة لاتكاد تتناهى ، ويستحيل أن يكون الله كذلك . ذكر السعد بأنهم أجابوا عن هذا الاعتراض بأن الواجب تعالى ، واحد شخصي ، موجود بوجود هو نفسه ، وإنما التكثر في الموجودات بواسطة الإضافات ، لابواسطة تكثر وجوداتها ، فإنه إذا نسب - أي الوجود - إلى الإنسان حصل موجود ، وإذا نسب إلى الفرس فموجود آخر ، وهكذا . فمعنى كون الواجب

---

(١) المقاصد : ج ١ ص ٧٣ .

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٧٠ .

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ١ ص ٧٣ .

موجوداً أنه وجود ، ومعنى كون الإنسان أو الفرس أو غيره موجوداً ، أنه ذو وجود ، بمعنى أن له نسبة إلى الواجب(١)٠

وقد أبان السعد بطلان هذا المذهب عقلا وشرعا ، أما بطلانه عقلا فقد نقض فيه أصولهم المذكورة ، حيث بَيَّن أن تكثر الوجودات(٢) ، وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لاتحقق له إلا في الذهن ضروري ٠ وأن ماذكروه من احتياج الخاص إلى العام باطل ، بل الأمر بالعكس ، إذ لاتحقق للعام إلا في ضمن الخاص ، لأنه من العوارض ٠ وأما ماذكروه من أنه لو ارتفع الوجود المطلق لارتفع كل وجود حتى وجود الواجب ، فيمتنع ارتفاع الوجود المطلق - أي يمتنع عدمه - فيكون الوجود المطلق واجبا ، فمغالطة ، لأنه يلزم وجوب الوجود لو كان امتناع العدم عليه ، لذاته ، وهو ممنوع ٠ بل الصواب أن ارتفاع الوجود المطلق بالكلية يستلزم ارتفاع بعض أفراده ، الذي هو الواجب ، كسائر لوازم الواجب ، مثل الماهية، والعلية، والقابلية ، وغير ذلك(٣)٠

ثم أبان السعد بعض خصائص الوجود المطلق عند العقلاء ، وبالعلم بها يظهر بطلان دعوى كون الحق ، جل وعلا ، هو الوجود المطلق ، الساري في الموجودات ٠ فقد بَيَّن السعد أن الوجود المطلق من المحمولات العقلية ، أي الأمور التي يمتنع استغناؤها عن المحل ، ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج، كالإمكان ، والماهية ، بخلاف مثل الإنسان، فإنه مستغن عن المحل ، ومثل البياض فإن قيامه بالمحل خارجي ٠

وأبان أن الوجود من المعقولات الثانية ، أي العوارض التي تلحق المعقولات الأولى ، كالكلية، والجزئية، والذاتية، والعرضية ، لأنها أمور تلحق

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ٧٣ ٠

(٢) يقصد بتكثر الوجودات تكثرها بتكثر موضوعاتها الشخصية، والنوعية، والجنسية فيحصل مع ماهية كل موضوع وجوده الخاص ، لامطلق الوجودات ، لأن الوجود بمعناه الكلي العارض لمطلق الحقائق التي تحته واحد ، وهو الحصول في الكون والتحقق الخارجي ، فلا يتكثر بهذا الاعتبار ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ١ ص ٧٤ بتصرف يسير في بعض العبارات ٠

حقائق الأشياء عند حصولها في العقل ، وليس في الأعيان شيء هو الوجود ، أو الذاتية، أو العرضية مثلا ، وإنما في الأعيان الإنسان والسواد مثلا .

كما ذكر السعد أن الوجود المطلق ينقسم الى واجب وممكن ، وإلى القديم والحادث . وأنه يتكثر بتكثير الموضوعات الشخصية، كوجود زيد، وعمرو ، والنوعية، كوجود الإنسان، والفرس ، والجنسية، كوجود الحيوان، والنبات . وأنه ، أيضا ، مقول على الوجودات بالتشكيك(١).

ثم أصدر حكمه على القول بوحدة الوجود ، بناءً على خصائص الوجود المطلق السابقة ، فقال : «وجميع ذلك يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس ، وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق ، مبني على أصول فاسدة ، مثل كونه(٢) واحدا بالشخص موجودا في الخارج ، ممتنع العدم لذاته ، ومستلزم لبطلان أمور اتفق العقلاء عليها ، مثل كونه(٣) أعرف الأشياء مشتركا بين الوجودات ، مقولا عليها بالتشكيك . معدودا في ثواني المعقولات.

وقد ألزم السعد أصحاب وحدة الوجود ، القائلين بكون الله تعالى هو الوجود المطلق ، بناءً على أن الوجود المطلق أمر عدمي كلي ، يصدق على مالايتناهى من الأفراد ، أن الله تعالى ليس بموجود بوجود يخصه ، وأن كل وجود ، حتى وجود القاذورات واجب ، وهو وجود الله ، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا(٤).

أما بطلانه شرعا فقد أبطله السعد بجملة قصيرة ، بقوله إن القول: إن الله تعالى هو الوجـــود المطلق يستلزم بطلان أمور اتفق عليها العقلاء ، منها

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ٧٤ - ٧٥ بتصرف .

(٢) أي الوجود المطلق .

(٣) أي الوجود المطلق .

(٤) شرح المقاصد : ج ١ ص ٧٣ - ٧٤ .

كون الواجب مبدأً لوجود الممكنات ، متصفا بالعلم، والقدرة، والارادة، والحياة ، وإرسال الرسل ، وإنزال الكتب ، وغير ذلك مما وردت به الشريعة(١)٠

فمذهب وحدة الوجود ، المبني على كون الحق هو الوجود المطلق ، يستلزم إبطال ماجاءت به الشريعة ، وأنها عبث لاحاجة له ، فما فائدة البعثة وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، والمدح والذم، والحساب والعقاب، والثواب ... الخ إذا كان كل شيء وجوده ، ٠

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ٧٥ ٠

النقـــــــــد :

لعله من الضروري قبل تناول كلام السعد السابق بالنقد تقدمته بجملة تبين حقيقة تلك المصطلحات الثلاث (الحلول - الاتحاد - وحدة الوجود) ، وتاريخ نشوئها ، ومتى، وكيف دخلت إلى الملة الاسلامية ، وأبرز رجالاتها ، وموقف علماء الأمة المحمدية ، بجميع مدارسها ومشاربها الفكرية ، منها ومن رجالها ، ولو بشكل مقتضب ، إيفاء بحق البحث ٠

الكلام هاهنا في المقام الأول في بيان معاني هذه المصطلحات وحقائقها ٠

أما الحلول فقد عَرَّفوه بأنه : «حصول شيء في شيء ، والاختصاص به، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر ، تحقيقا ، أو تقديرا.»(١) وقيل في تعريفه ، كما اختاره المتأخرون : «هو الاختصاص الناعت» ، أي التعلق الخاص الذي به يصير أحد المتعلقين نعتا للآخر ، والآخر منعوتا به»(٢)٠

وقد قَسَّموه إلى أقسام عدة ، منها الحلول الحيزي ، وهو حلول الأجسام في الأحياز ، والحلول الوضعي ، كحلول السواد في الجسم(٣) ٠ والحلول السرياني، وقد عرفه السيد الشريف : «بأنه عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر»(٤) ، كحلول ماء الورد في الورد ، فيسمى الساري حالا ، والمسري فيه محلا ٠

وفي هذا الحلول يستلزم انقسام كل واحد، من الحال والمحل انقسام الآخر، ويستلزم عدم انقسام كل منهما عدم انقسام الآخر(٥)٠

وهناك الحلول الجواري ، وهو أن يتعلق الحال بالمحل(٦) ، بمعنى كون

---

(١) الكليات : ج ٢ ص ٢٣٦ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ١ ص ٣٤٩ ٠

(٢) انظر : كشاف اصطلاحات الفنون : ج ١ ص ٣٥٠ ٠

(٣) الكليات : ج ٢ ص ٢٣٦ ٠

(٤) التعريفات : ص ٨٢ ٠

(٥) الكليات : ج ٢ ص ٢٣٦ ٠

(٦) الكليات : ج ٢ ص ٢٣٦ ٠

أحد الجسمين ظرفا للآخر، كحلول الماء في الكوز(١)، والنقطة في الخط ، والخط في السطح · وهذا النوع من الحلول لايستلزم فيه انقسام الحال أو المحل ، أو عدم انقسامهما ، إلى انقسام الآخر(٢)·

* أما الاتحاد فحقيقته ماعرّفه السعد من أنه تصيير الذاتين ذاتاً واحدة ، بأن يصير أحدهما هو الاخر ، الذي هو إياه بعينه(٣) وهذا هو الاتحاد الحقيقي، المراد به هنا في هذا المقام · أما بقية الصور التي ذكرها ، كالاتحاد عن طريق الوحدة الاتصالية ، أو الاجتماعية، أو الكون والفساد ، أو الاستحالة، فليست مرادة هنا ، لأنها غير ممتنعة في ذاتها عقلا ، وإن كانت ممتنعة بين الخالق والمخلوق، والواجب بذاته والممكن ، شرعا · بخلاف الأول فإنه ممتنع من الجهتين · وتسمية تلك الصور الأربعة اتحادا على سبيل الاستعارة(٤)·

أما وحدة الوجود ، فحقيقته كون الوجود واحداً، لاتكثر فيه البتة، أو هو المذهب القائل : إن الوجود مشتمل على حقيقة وماهية واحدة فقط ، وأنه لا اثنتنية ، أو أكثر في الوجود ، أي أن الله هو العالم ، والعالم هو الله تعالى(٥)·

ولما جعل القائلون بهذا المذهب العالم هو الله ، والله هو العالم ، فقد انقسموا إلى أصحاب وحدة مادية ، وأصحاب وحدة روحية ، فأصحاب الوحدة المادية ، هم الذين قضوا بأن الواحد الحق، الذي لاكثرة فيه، هو العالم المادي ، فلا أصل عندهم لفكرة "الله" ، جل جلاله · أما اصحاب الوحدة الروحية فهم الذين نفوا وجود العالم المادي ، وقضوا بأن الموجود المتحقق في الوجود هو وجود الله تعالى ، ومافي الوجود كله مظاهره وتجلياته(٦)·

---

(١) التعريفات : ص ٨٣ ·
(٢) الكليات : ج ٢ ص ٢٣٦ ·
(٣) وانظر : التعريفات : ص ٤ ، كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١٤٦٨ ·
(٤) انظر : كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٣ ص ١٤٦٨ ·
(٥) انظر : موسوعة الفلسفة ، المعجم الفلسفي لجميل صليبا : ج ٢ ص ٥٦٩ ·
(٦) انظر : المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية : ص ٢١٢ ، المعجم الفلسفي لجميل صليبا : ج ٢ ص ٥٦٩ ·

لكن المتمعن في حقيقة هذا المذهب يرى أنه مذهب مادي لاروحي ، لأن حصر وجود الحق ، جل وعلا ، في العالم المشاهد ، ودعوى كونه مظاهره وتعيناته ، يقضي على فكرة الألوهية ، وكون الخالق موجودا ، لأن العقل يقضي بأن مايراه ويشاهده هو الله تعالى ، بينما في الواقع ليس إلا العالم ، الذي هو الوجود المادي المحسوس ، لذا لاينفع أصحاب الوحدة ، القائلين به ، اعترافهم بوجود الله ، المؤثر في الوجود، ولاتفيدهم تلك الدعوى من التورط في هذا المنزلق · حتى قال ناقدو هذا المذهب من فلاسفة الغرب وغيرهم : إنه نفي لوجود الله بلطف ولباقة(١)·

غير أن ماذكره السعد في تعريف وحدة الوجود ، تدقيق وتحقيق لفكرة وحدة الوجود عند متصوفة الإسلام ، ممن كانوا في عصره أو ممن تقدمه ، غاية في البيان والوضوح ، والسبق الذي لم يتقدم عليه غيره به · كما سيأتي بيانه،عند ذكر القائلين بهذا المذهب،من المنتسبين إلى الملة الاسلامية · لأنه كما قال السعد : الوجود عندهم واحد ، وهو الوجود المطلق ، الساري في جميع الكون ، المنبسط على هياكل الموجودات ومظاهرها ، بالاعتبارات والنسب والإضافات يتعيَّن ويتجلى ·

وهذه الأفكار الثلاثة قديمة في تاريخ الأمم ، لها جذور ممتدة ، ضاربة في أعماق الزمن ، فنجد مثل الحلول عند قدماء المصريين ، حيث كانوا يعتقدون بحول الآلهة في الأجسام(٢) ، وهو أيضا ، عند اليهود، لقولهم بحلول الله في العالم ، وهبوطه فيه(٣) ، وفي الديانة الهندوسية ، أيضا(٤). ونجد الاتحاد في أوضح صوره عند النصارى ، بقولهم باتحاد الله تعالى بجسد المسيح وتدرعه فيه ، إضافة إلى أننا نجد الحلول والاتحاد ، أيضا في الفلسفة الفارسية واليونانية ·

---

(١) انظر : موقف العقل والعلم والعالم : ج ٣ ص ٩٠ ·
(٢) الديانات القديمة : ص ١٥ ·
(٣) اليهودية : ص ١٨٣ ومابعدها ·
(٤) الصوفية معتقدا ومسلكاً : ص ٢٥٠ - ٢٥١ ·

أما وحدة الوجود ، فلعل من أوائل الفلسفات التي دانت بها ، الفلسفة الهندوسية(١) ، كما نجد هذه الفكرة عند بعض فلاسفة اليونان ، مثل "إسكينوفان"(٢) من المدرسة الإيلية ، الذي قال بوحدة كل شيء وسمّى هذه الوحدة (الله)(٣) ، وتابعه على هذا المذهب تلميذه "برمنيدس"(٤) .

كما ذهب إلى وحدة الوجود من فلاسفتهم ، أيضا ، "هرقليطس"(٥) من المدرسة الأيونية ، وكذلك ذهبت المدرسة الرواقية(٦) من فلاسفة اليونان إلى هذا المذهب ، وقالوا إن العالم جسم ، وإن الله هو النفس الحالة به ، واتصال الإله بالعالم عندهم ليس على أن الأول موجود على سبيل الاستقلال في الثاني ، بل على معنى اتصال المنتشر الذائب فيه ، فهما حقيقة واحدة(٧) .

كما نجد الفيلسوف أفلوطين(٨) - الذي كان لفكره أكبر الأثر على الفكر الفلسفي عند متصوفة وفلاسفة الاسلام - يدين بوحدة الوجود ، لأنه يرى

---

(١) انظر : تحقيق ماللهند : ص ٣٠ ، أديان الهند الكبرى : ص ٣٩ ، ص ٨٧ ومابعدها .

(٢) ولد "إسكينوفان" في "قولوفون" من أعمال "أيونيا" بالقرب من "أفسوس" وطاف في أنحاء البلاد اليونانية مدة، ثم استقر في "إيليا" من ايطاليا الجنوبية .
مولده سنة (٥٧٠ق) ، ووفاته سنة (٤٨٠ق)انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٧

(٣) انظر مذهبه في : الجانب الإلهي : ص ٢٥٤ ، ربيع الفكر اليوناني : ص ١١٨ .

(٤) ولد "برمنيدس" في إيليا سنة (٥٤٠ق) ، وتتلمذ على إسكينوفان ، وأخذ عنه وحدة الوجود وتوسع فيه ، انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٨ .

(٥) ولد "هرقليطس" في "أفسوس" سنة(٥٤٠ق) من أسرة عريقة، لكنه زهد الدنيا وأقبل على التعلم والدراسة . توفي سنة(٤٧٥ق)انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٧.

(٦) المدرسة الرواقية أسسها ووضع أصولها الفيلسوف "زينون" المولود سنة (٣٣٦ق) ، والمتوفى سنة (٢٦٤ق).

(٧) انظر آراءها في : تاريخ الفكر الفلسفي : ج ٢ ص ٢٨٤ ومابعدها ، تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٢٣ .

(٨) ولد أفلوطين سنة ٢٠٥م في ليغوبوليس من أعمال مصر الوسطى ، وتوفى سنة ٢٧٠م . انظر آراءه في : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٨٦ - ٢٩٧ .

أن العالم فيض الله، بتوسط العقل الأول والنفس الكلية ، والموجودات بما فيها المبدأ الأول، عبارة عن سلسلة متصلة الحلقات تمثل وحدة متماسكة ·

هذا فيما يتعلق بأصل هذه الأفكار والقائلين بها قبل الإسلام ·

أما فيما يخص القائلين بهذه الأفكار في الملة الاسلامية ، وأوائل من قال بها · فيمكن إيجاز القول فيه ، أن بعضها بدأ مبكرا كالحلول والاتحاد ، في حين أن فكرة وحدة الوجود ، راجت في الاسلام في فترات متأخرة ·

فنجد أول من أظهر القول بالحلول هم الرافضة(١) ، فقد ادعوا حلول الله تعالى في أئمتهم · ولعل أول قائل به ، هو عبدالله بن سبأ(٢) ، فقد حكى البغدادي أنه إنما دخل في جملة الحلولية لقوله : إن عليا صار إلها بحلول روح الأله فيه(٣)·

وقد عدد البغدادي بعض الفرق التي كانت تقول بالحلول ، مثل البيانية، أتباع بيان بن سمعان(٤) ، فقد زعموا أن روح الإله دارت في الأنبياء حتى انتهت إلى علي ، ثم دارت إلى محمد بن الحنفية ، ثم صارت إلى ابنه أبي هاشم، ثم حلت بعده في بيان بن سمعان ·

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ص ٧٣ ·

(٢) عبدالله بن سبأ(...- نحو ٤٠هـ) .
رأس الطائفة السبئية ، أصله من اليمن ، كان يهوديا وأظهر الإسلام ، رحل إلى الحجاز ، والبصرة والكوفة يبث فكره ، ودخل دمشق فطرده أهلها ، فتوجه إلى مصر وهناك لاقت فكرته الذيوع والانتشار . كان يقول بنبوة علي ، رضي الله عنه أول الأمر ، ثم قال بألوهيته ، وبرجعة النبي ، صلى الله عليه وسلم. وكان له دور كبير في إثارة الفتنة بين طوائف المسلمين . انظر : الفرق بين الفرق: ص٢٣٣ومابعدها ، البدء والتاريخ : ج٥ ص١٢٩، الأعلام : ج٤ ص٨٨.

(٣) الفرق بين الفرق : ص ٢٥٥ ، وانظر التنبيه والرد : ص ١٨ ومابعدها ، ص ١٥٦ ، التبصير في الدين : ص ٧١ ·

(٤) بيان بن سمعان(...-...) بيان بن سمعان ، النهدي ، التميمي ، كذاب ، دجال ، ظهر بالعراق في أوائل القرن الثاني من الهجرة ، أدعى عند ظهوره حلول الألوهية في علي ، ثم في محمد بن الحنفية ، ثم في ابنه أبي هاشم ، ثم فيه هو نفسه ، وكان يزعم أن الإمام هو محمد بن الحنفية أول الأمر ، ثم دعى لنفسه ، وأنه بلغ رتبة النبوة ، وأنه نسخ شريعة محمد. قتله خالد بن عبدالله القسري زمن ولايته على العراق . انظر: الفرق بين الفرق :ص٢٣٦-٢٣٨- الحور العين : ص ٢١٥،ص٣١٤، التبصير في الدين : ص٧٢-٧٣.

والجناحية ، أتباع عبدالله بن معاوية(١) بن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب ، لدعواهم حلول روح الإله في علي وأولاده، ثم صارت إلى عبدالله بن معاوية .

والخطابية ، أتباع أبي الخطاب الأسدي(٢) ، والشريعية ، أتباع رجل كان يعرف بالشريعي ، والنميرية ، نسبة الى رجل يعرف بالنميري ، وغيرها من الفرق التي آمنت بمثل هذه الأباطيل(٣) .

ولعل أفضل من يمثل الحلول ، من المتصوفة ، الحلاج(٤) ، قاده الشطح إلى دعوى الحلول ، روى عنه أنه قال : «من هذب نفسه في الطاعة ، وصبر على اللذات والشهوات ، ارتقى الى مقام المقربين ، ثم لايزال يصفو ويرتقي عن البشرية ، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ ، حل فيه روح الإله"(٥) .

---

(١) عبدالله بن معاوية (...-١٢٩هـ) عبدالله بن معاوية بن جعفر، الطيار ، بن أبي طالب بن عبدالمطلب بن هاشم . ادعى الإمامة لنفسه ، فاتبعه خلائق من أهل الكوفة ، ثم ادعى بعدها بحلول الإله فيه ، بعد أن دارت في جميع الأنبياء . ويعرف أتباعه بالجناحية ، وهم ينكرون الجنة والنار، ويستحلون الخمر والميتة ، والزنى ، وأسقطوا وجوب العبادات . قتل عبدالله بن معاوية في إحدى معاركه . قتله أبومسلم الخراساني ، داعية العباسيين . انظر : الفرق بين الفرق : ص٢٤٥-٢٤٧، التبصير في الدين : ص ٢٧٣، مقاتل الطالبيين : ص١٦١-١٦٩.

(٢) أبو الخطاب الأسدي (...-١٤٣هـ) محمد بن أبي زينب ، أبوالخطاب الأسدي ، مولى بني أسد ، من الذين غالوا أول الأمر في جعفر الصادق ، ثم كان من زعمه أن الأئمة أنبياء ، ثم آلهة ، فكان يقول بإلهية جعفر وآبائه . قتله عيسى بن موسى والي الكوفة ، انظر: الفرق بين الفرق :ص٢٤٧-٢٥٠، الملل والنحل: ج١ص١٧٩ومابعدها، الحور العين: ص٢٢٠-٢٢٢.

(٣) أنظر آراء الفرق السابقة وغيرها في : الفرق بين الفرق : ص ٢٥٤ - ٢٦٦ التبصير في الدين : ص ٧١ - ٧٢ .

(٤) الحلاج (...-٣٠٩هـ) الحسين بن منصور ، أبومغيث ، الحلاج . أصله من «بيضاء» ، ونشأ بواسط ، وصحب الجنيد، واشتغل أول أمره بكلام الصوفية ، ثم غالى حتى أتى بالشطح ، ثم مالبث أن ادعى الحلول، والاتحاد . أمر الخلفية المقتدر بقتله بفتوى من فقهاء الدولة ، وذلك سنة٣٠٩هـ . انظر : الفرق بين الفرق: ص٢٦٠ومابعدها ، تاريخ بغداد : ج٢ص١١٢-١٤١، المختصر في أخبار البشر : ج٢ ص٧٠-٧١، سير أعلام النبلاء : ج١٤ ص٣١٣-٣٥٤.

(٥) أنظر : الفرق بين الفرق : ص ٢٦٣ ، وانظر : التبصير في الدين : ص ٧٧ - ٧٨.

وقد اختلف الباحثون في حقيقة مذهبه ، هل هو القول بالحلول، أم وحدة الوجود(١) ، أم هو مبرأ منهما، ومن كل فكر منحرف ، وإنما ماصدر منه كان شطحا ، دون إرادته(٢)٠

إلا أن الحق أن من يقف على نصوصه يقع في الحيرة بين أن يرميه بالحلول أو وحدة الوجود ، إذ له من النصوص ماتدل على الحلول صراحة ، مثل قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرتـــــه ... وإذا أبصرته أبصرتنـا(٣)

وله نصوص أخرى تشير إلى الوحدة(٤) ، ونصوص تدل على التوحيد ، وإفراد القدم عن الحدث(٥) فالله أعلم بحقيقة حاله ٠

أما الاتحاد فالذي نسب إلى القول به من شيوخ الصوفية ، أبو يزيد البسطامي(٦) ، استنادا إلى بعض الإشارات والشطحات التي صدرت عنه ، والتي قد اختلف الحكم عليه بسببها(٧)٠ ولعل تبرئة أبي يزيد منها، ومن الحلول ووحدة الوجود ، أكثر قبولا بين علماء ، الأمة(٨) من تبرئة الحلاج ، الذي قضى أكثر العلماء بكفره وزندقته ٠

---

(١) انظر على سبيل المثال : مدخل إلى التصوف الاسلامي : ص ١٢٣ - ١٣٢ ، دراسات في التصوف الاسلامي : ص ٣٧١ - ٣٨٥ ، في التصوف الاسلامي وتاريخه : ص ٨٥ ومابعدها ٠

(٢) الحلاج شهيد التصوف الاسلامي : ص ١٩٦ ومابعدها ٠

(٣) انظر ديوانه : ص ٩٢ - ٩٣ ٠

(٤) انظر : أخبار الحلاج : ص ٦٣ ٠

(٥) انظر : أخبار الحلاج : ص ٤٧ ٠

(٦) أبو يزيد البسطامي (١٨٨-٢٦١هـ) طيفور بن عيسى، البسطامي ، أبويزيد ، من كبار الزهاد ، ومن كبار شيوخ الصوفية ، له شطحات اختلف بسببها العلماء في حقه . وقد نسب إليه بعض المستشرقين القول بوحدة الوجود ، والله أعلم بحقيقة حاله . انظر: طبقات الصوفية : ص٦٧-٧٤، حلية الأولياء : ج١٠ ص٣٣-٤٢، الأعلام : ج٣ ص٢٣٥.

(٧) انظر : مدخل إلى التصوف الاسلامي : ص ١١٧ - ١٢٢ ، في التصوف الاسلامي: ص ٢٢ - ٢٧ ، أضواء على التصوف : ص ٢٩٧ ومابعدها ٠

(٨) انظر : اللمع للطوسي : ص ٤٥٩ - ٤٧٧ ، مجموع الفتاوي : ج ٢ ص ٤٦١ ٠

وفكرة الاتحاد عند الصوفية ، غالبا ماتكون كنتيجة وثمرة من ثمار مقام الفناء ، فربما حمله بعضهم على الاتحاد الحقيقي ، لا المجازي ، وهو الغيبة عن شهود السوى ، فادعى الاتحاد حقيقة ٠

أما وحدة الوجود ، وإن كانت الإشارة اليه بدأت مبكرة في أقوال بعض رجالات التصوف، كالحلاج، وأبي يزيد ، والذي به حكم من حكم على أفكارهم بوحدة الوجود(١) ، إلا أن ظهور هذا الرأي على هيئة فكر ومذهب متكامل، يفسر الحياة والكون والمشاكل الدينية والدنيوية، استنادا إلى هذه الفكرة ، لم يكن إلا على يد محيي الدين ابن عربي(٢) ، والذي أسس مدرسة تدين بهذا المذهب ، وتبث فكره من بعده ، من أبرز رجالها(٣) القونوي(٤) وابن الفارض(٥) ، والعفيف التلمساني(٦) ، وابن سبعين(٧) ، الذي تابع ابن عربي على القول بوحدة الوجود ، وإن خالفه في أشياء أخر ٠ وهؤلاء على الرغم من اختلافهم في ثبوت الكثرة الوجودية، وحقيقتها، مابين قائل بالوحدة المشخصة

---

(١) انظر : أضواء على التصوف : ص ٢٠٢ ، مدخل إلى التصوف الاسلامي : ص ١٢٣ ، ص ١٢٦ ٠

(٢) ابن عربي (٥٦٠-٦٣٨هـ) محمد بن علي ، أبوعبدالله ، محيي الدين، الطائي ، الحاتمي ، المعروف بابن عربي ، أصله من مرسية ، وسكن إشبيلية ، ورحل إلى المغرب ، ثم إلى الحجاز ، ومصر ، وغيرها، وجاور بمكة سنين ، ثم أقام بدمشق إلى أن توفي . يعد ابن عربي من أئمة مذهب وحدة الوجود ، وبسببه كفره الأئمة . انظر : عنوان الدراية: ص١٥٦ ومابعدها ، العقد الثمين : ج٢ ص١٦٠ومابعدها، نفح الطيب :ج٢ ص١٦١ ومابعدها ، سير أعلام النبلاء : ج٢٣ص٤٨ ومابعدها ، الطبقات الكبرى للشعراني : ج١ص١٨٨.

(٣) انظر : مقدمة ابن خلدون : ص ٤٤٥ ٠

(٤) القونوي (...-٦٧٢هـ) محمد بن إسحاق بن محمد ، صدر الدين ، أبوعبدالله ، القونوي ، ربيب ابن عربي وتلميذه، كان ممن يقول بوحدة كشيخه ، انظر : طبقات الأولياء لابن الملقن: ص٤٦٧، الطبقات الكبرى للشعراني : ج١ ص٢٠٣، الوافي بالوفيات: ج٢ ص٢٠٠.

(٥) ابن الفارض (٥٧٦-٦٣٢هـ) عمر بن علي بن مرشد، أبوالقاسم ، الحموي الأصل، المصري المولد والدار، رحل إلى مكة وجاور بها ثم عاد إلى القاهرة وبها توفي ، كان من المنقطعين إلى التصوف ، وغالى فيه ، حتى صرح بالاتحاد فكفره كثير من العلماء . انظر : حسن المحاضرة : ج١ ص ٥١٨، تكملة إكمال الإكمال : ص٢٦٤، سير أعلام النبلاء ج٢٢ ص٣٦٨.

(٦) العفيف التلمساني (٦١٠-٦٩٠هـ) سليمان بن علي بن عبدالله ، التلمساني ، المعروف بالعفيف التلمساني ، صوفي ، شاعر ، له مشاركة في النحو والأدب والفقه. كان من القائلين بوحدة الوجود . أنظر: البداية والنهاية : ج١٣ ص ٣٢٦ ، النجوم الزاهرة : ج٨ ص ٢٩.

(٧) ابن سبعين (٦١٤-٦٦٩أو ٦٦٨هـ) عبدالحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر ، أبومحمد المرسي الفيلسوف ، الصوفي ، المعروف بابن سبعين . ولد وتلقى العلم في بداياته بالأندلس ، ورحل إلى المشرق . توفي بمكة . وكان ممن يقول بوحدة الوجود. انظر : البداية والنهاية : ج١٣ ص٢٦١، دول الإسلام : ج٢ ص١٧٢، فوات الوفيات : ج١ ص٥١٦.

بالاعتبارات ، ومابين قائل لكون الله تعالى كليا ، لاتحقق له ، وتحققه في أفراده ، ومابين قائل بأنه كُلٌّ، والكون أجزاؤه ، ومابين قائل بالوحدة المطلقة بشرط الاطلاق ، الغير مشخصة إطلاقا ، لاحقيقة ولااعتبارا ، إلا أنهم يتفقون في خاتمة المطاف على أن الله تعالى عين الوجود وحقيقته ، وأن لاوجود للغير والسوى في الكون · وكلامهم في تقرير هذه الوحدة أجلي من نور الشمس ، ومن نار على علم ·

فنصوص ابن عربي طافحة في تصوير هذا المذهب وشرحه ، والتأكيد على حقيقته ، بعبارت جليات واضحات ، لاتحتمل التأويل أو الاعتذار عنه بالشطح والسكر، والغيبة · فقد ألف فيه كتبا كثيرة ، وصرف جل حياته لتقرير هذا المذهب وإبانته على أحسن وجه ·

فمن كلامه في هذا الباب قوله : «إن المتصف بالوجوب إنما هو الحق الظاهر في أعيان المظاهر»(١)·

وقوله : «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»(٢)

وقوله : «إنه عين الأشياء ، والأشياء محدودة ، وإن اختلفت حدودها ، فهو محدود بحد كل محدود ، فما يحد شيء إلا وهو حد الحق ، فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات ، ولو لم يكن الأمر كذلك ماصح الوجود ، فهو عين الوجود»(٣)·

وقوله : «الوجود كله واحد في الحقيقة ، لاشيء معه»(٤) ·

وقوله : «المعبود بكل لسان وفي كل حال وزمان إنما هو الواحد ، والعابد من كل عابد إنما هو الواحد ، فما ثم إلا الواحد ، والاثنان إنما هو

(١) الفتوحات المكية : ج ١ ص ٧٢٩ س ١٢ ·

(٢) المرجع السابق : ج ٢ ص ٤٥٩ ·

(٣) فصوص الحكم : ص ١١١ ·

(٤) كتاب الجلالة : ص ٩ ·

واحد ، وكذلك الثلاثة، والأربعة، والعشرة، والمائة، والألف إلى مالايتناهى ، ماتجد سوى الواحد»(١) ٠

وقوله : «فَمَلَكَ الكُلَّ، إذ كان عين الكل ، فما في الكون إلا هو»(٢)٠

وقوله : «نحن وأمثالنا نرى ذاتا واحدة لاذاتين ، ويُجْعَل الاختلاف في النسب والوجوه ، والعين واحدة في الوجود، والنسب عدمية، وفيها وقع الاختلاف.»(٣)٠

وقوله : «اعلم أن الله تعالى لما كان له مطلق الوجود ، ولم يكن له تقييد مانع من تقييد ، بل له التقييدات كلها ، فهو مطلق التقييد ، لايحكم عليه تقييد دون تقييد ، فافهم معنى نسبة الإطلاق إليه ، ومن كان وجوده بهذه النسبة فله إطلاق النسب ، فليست نسبة به أولى من نسبة ، فما كفر من كفر إلا بتخصيص النسب»(٤)٠

ونصوصه في هذا الباب كثيرة(٥)٠

والنصان الأخيران وأشباههما يؤكدان كلام السعد في تصويره لمذهبهم،بأنهم يرون أن الوجود واحد ، والتكثر بالنسب والإضافات، فيضاف الوجود إلى زيد فيحصل موجود ، وإلى عمرو فيحصل موجود آخر ، وهكذا فيما لايتناهى من الصور ٠

ومن كلام ابن الفارض في تائيته :

فإن لم يُجَوِّز رؤية اثنين واحدا ... حِجَاك ولم يثبت لبعد تثبت

سأجلوا إشارات عليك خفية ... بهــــا كعبارت لديك جلية(٦)٠

(١) كتاب الأحدية أو الألف : ص ٥ ، وانظر الفناء في المشاهدة ، ص ٢ ومابعدها ٠

(٢) الفتوحات المكية : ج ٤ ص ٢٧٢ س ٢٥ ٠

(٣) الفتوحات المكية : ج ٣ ص ٥٦٦ ٠

(٤) الفتوحات المكية : ج ٣ ص ١٦٢ س ٢٣ ٠

(٥) انظر كتاب : رد الفصوص : ج ١ ص ٣٠٨ - ٣٣٥ ٠

(٦) ديوانه : ص ٦٧ ٠

وقوله :

وجاء حديث في اتحادي ثابت روايته في النقل غير ضعيفة(١)

وقوله :

ولولا حجاب الكون قلت ، وإنما قياسي بأحجام المظاهر مسكتي(٢) ٠

وأود هنا استكمالا لحق البحث أن أشير إشارة عابرة إلى مسألة في غاية الأهمية ، وهو الكلام عن البذرة الأولى ، أو بالأحرى الشرارة التي كانت أساس ظهور هذا الفكر ، وعليه بنى فلاسفة التصوف رأيهم بكون الله تعالى الوجود المطلق ، الذي تناوله السعد بالإبطال ٠ إني وإن كنت لا أشك إطلاقا في أن مصدر وحدة الوجود مصدر دخيل على المجتمع الإسلامي، والفكر الإسلامي الأصيل ، سواء كان مصدرا يونانيا أو هنديا ، أو فارسيا ، إلا أن الشيء الذي يمكن تقريره ، هو أن ورود تلك الفكرة - أعني أن الله تعالى كل شيء- لم تكن مقترنة يوم ورودها إلى المجتمع الاسلامي ، بالاصطلاحات الفلسفية، والقياسات المنطقية للاستدلال عليها ٠ وحتى الصوفية الأوائل الذين ثبت عن بعضهم القول بوحدة الوجود في عبارات متفرقات ، كأبي يزيد، والحلاج، وأبي الحسين النوري وغيرهم ، إن صح النقل عنهم ، وكانوا بالفعل في مقام الحضور لا الفناء ، لم تكن قد أخذت الطابع الفلسفي ، ولا الصبغة المنطقية والقياس الأرسطي المعقد ، بل كانت فيما يبدو ، مجرد فكرة استحوذت على عقولهم، بعدما اتفقت مع ثمار بعض مقاماتهم ، مثل مقام الفناء ٠ فمن آمن بها منهم آمن بها مبرأة عن التعقيد والاستدلال ، والصبغة الفسلفية ٠ بينما الذي نجده عند ابن عربي ، وأضرابه، كابن سبعين، والقونوي ، شئ يختلف تماما ، إنها وحدة وجـود تقدم على طبـق الفلسفة العقلية البحتة، لا

---

(١) ديوانه : ص ١١٣ ٠

(٢) ديوانه : ص ١١٥ ٠

الكشف الغيبي · فمن أين دخلت الصبغة الفلسفية، وكيف دخلت ؟ من أين جاء الاستدلال على أن الله هو العالم والعالم هو الله ، بدليل الوجود المطلق الذي ساقه السعد نقلا عنهم ؟

للإجابة على هذا السؤال ، وتقرير هذا المبحث ، استعين بما سطره شيخ الاسلام مصطفى صبري، حول منشأ الفكرة فلسفيا - واصطباغها بالصبغة الاستدلالية المنطقية ·

لقد عَدَّ الشيخ القول بأن فكرة وحدة الوجود وليدة الفكر النافي أن يكون لله تعالى مكانا خاصا به يبين عن خلقه ، والذي بسببه التجأت بعض العقول أن تبحث عنه في الموجودات المعلومة ، فقامت بتوزيع الله تعالى بين جميع خلقه ، احترازا من ترجيح موجود على موجود · فكرة هزيلة ، ضعيفة(١) فلم يقنع بها ·

بل هو يرى أن منشأ القول بعقيدة وحدة الوجود الفلسفي يعود إلى مذهب الفلاسفة الإسلاميين ، فهي مشتقة من مذهبهم في مسألة وجود الله تعالى (٢) · ذلك أن الفلاسفة الإسلاميين يرون أن الله تعالى بسيط، منزه عن كل نوع من أنواع التركيب ، ويلزم من بساطته أن لايكون له وجود زائدا على ذاته ، ولو في الذهن ، فهم يرون أن وجوده عين ذاته ، فيلزم من كلامهم هذا أحد أمرين : إما أن يكون الله تعالى ذاتا وماهية من غير وجود ، وإما أن يكون عكس ذلك وجودا، بلا ذات وماهية · فنص الفلاسفة «وجوده عين ذاته» محتمل للأمرين · غير أن الفلاسفة أخذت بالمعنى الأول ، وهو كونه ذاتا وماهية مجردة عن الوجود ، كما قال الشيخ ، بينما الفلاسفة المتصوفة اختاروا الشق الثاني ، وهو كونه وجود مجرد عن الماهية ، والذي به نشأ القول بوحدة الوجود · فمنشأ القول من أصله نص الفلاسفة المتقدم(٣)·

---

(١) انظر : موقف العقل والعلم والعالم : ج ٣ ص ٩٢ ·

(٢) بيّن السعد في شرح المقاصد ، أن القائلين بالوحدة إنما ذهبوا الى ماذهبوا إليه لأن في كلام الفلاسفة الإسلاميين مايرمز إلى ذلك ، وعدد أربعة أوجه في ذلك · لكن السعد رد عليهم هذه الدعوى · والشيخ مصطفى صبري استفاد من كلام السعد ، وحقق ثبوت الدعوى وصدقها ·

(٣) انظر : موقف العقل والعلم والعالم : ج ٣ ص ٩٢ ·

على أن طائفة أخرى، وهم بعض متأخري المتكلمين، لما نظروا في نص الفلاسفة السابق ، فهموا منه مافهمه الصوفية الوجودية من أن الله تعالى هو الوجود المجرد عن الماهية ، لكن افترقوا عنهم ، بأن جعلوا وجود الله تعالى وجودا خاصا ، يمتاز به عن سائر الوجودات(١)٠ ولقد كان سبب اختيار متأخري المتكلمين، أنصار الفلاسفة، كون الله وجوداً مجرداً يعود إلى محاولة تجريد الذات عن كل مامن شأنه أن يقدح في بساطة الذات ووحدتها من ناحية، إذ لو كان الحق جل وعلا ماهية لها وجود، ووجود يقوم بماهية، للزم التركب، لو كان الوجود ذاتيا ، أو الاحتياج لو كان عارضاً ، وكلاهما محال ، بالإضافة إلى أن كون الله تعالى هو الوجود الخاص البحت يحل لهم مشكلة مهمة - في نظرهم - ألا وهي طريق وجوب وجود الله تعالى ، فإذا كان الوجود عين حقيقة الله، كان هذا أضمن طريق لوجوب وجوده ، فيجب الوجود له ويستحيل انفكاكه منه، استحالة انفكاك الشيء من نفسه ، بخلاف ما لو كان لله تعالى ماهية ووجود ، فإن ذاته ستكون مستلزمة لوجوده، فيستلزم المحال ، وهو أن تكون ذاته موجودة قبل وجوده(٢) وهو باطل ٠

وقول هؤلاء بالوجود البحت الخاص قول باطل غير معقول ، ليست هذه العجالة موضع بحثه ٠

أما القائلون بوحدة الوجود فإنهم لما رأوا بطلان اختيار الفلاسفة وهو كونه ذاتا مجردة عن الوجود ، لأن فيه نفياً محضاً لوجوده ، وبطلان رأي القائلين بالوجود الخاص ، لأكثر من وجه ، أهمها أن الوجود الخاص هذا إن فسر بالكون بالأعيان لزم اشتراك وجوده مع سائر الموجودات في هذا المعنى الكلي العارض ، فيجب أن يتخصص ويتعين بمميز ، فيلزم التركيب ٠ وإن لم يكن بمعنى الكون في الأعيان ، فهو نفي لوجوده(٣) لذا اختارت الصوفية

(١) موقف العقل والعلم : ج ٣ ص ٩٩ ، ص ١٠٢ ومابعدها ٠

(٢) المرجع السابق : ج ٣ ص ١٠٤ - ١٠٨ ٠

(٣) انظر : موقف العقل والعلم : ج ٣ ص ١٠٣ ، ص ١٠٥ ٠

المتفلسفة كون الحق هو الوجود المطلق، فمن حيث كونه مجردا عن الماهية ، فبسيط، فلايرد عليهم التركيب ، ومن حيث كونه الوجود المطلق ، فمتحقق بوجوده الذي هو وجوبه ، فلايرد عليهم تخصصه بوجود خاص، يلزم منه امتناع اشتراكه بين الواجب وغيره - فلايكون عارضا كليا يلزم منه التركيب - حتى لايرد عليهم نفي وجوده · ولزم من اطلاق وجوده ، كونه متعينا في كل موجود ، له نسبة إليه ، أو أن يكون الواجب من حيث هو معنىً كليا لاوجود له، ووجوده في أفراده ·

وإذا صدق أن منشأ وحدة الوجود من مذهب الفلاسفة ، منه نبتت بذرته، ومن ثم نمى وترعرع في أحضان أولئك الصوفية الوجودية ، فعلينا أن ندرك عظم الجناية التي يرتكبها أولئك الفلاسفة على الفكر البشري بوجه عام، وعلى الفكر الاسلامي الأصيل بوجه خاص · فلكم ضلت فرق وجماعات وانحرفت فطرهم ، وانتكست عقولهم بمثل هذه الترهات والخزعبلات ·

وبعد هذه الكلمات اليسيرة في تاريخ ظهور الحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود في الملة الاسلامية ، أتوجه بعون الله تعالى إلى نقد كلام السعد وأدلته على ماذكر ·

أما ماذكره السعد من بطلان القول بحلول الله تعالى في صور العالم ومظاهرة ، والاتحاد ، ووحدة الوجود ، فقول حق وصدق ، أجمع عليه علماء الأمة ، سلفها وخلفها ، لاخلاف بينهم في بطلانها ، للقطع بتمايز الخالق عن المخلوق ، ومباينته له ، بل أكفروا كل من قال بأحد هذه الأفكار الثلاثة ، وهذا أمر ظاهر لايحتاج الى كبير تأمل ·

وأما أدلته التي استدل بها على بطلان الاتحاد فظاهرة ، وهي برهانية قطعية ، لاتقبل النقض والمعارضة · فمبنى الدليل الأول القطع باستقلال كل ذات بوجوده وتحققه ، فمتى زالت هذه الخصوصية بالاتحاد ، فقد طرأ الزوال والعدم على أحد الذاتين لامحالة ، فلم يعد هناك اتحاد · ودليله الثاني توضيح وتفصيل لهذا الدليل ، فهما في الحقيقة دليل واحد ، لأنه متى ماقطع

العقل باستقلال كل ذات بوجودها وتحققها ، فلايخلو عند القول باتحاد ذاتين، إما أن تبقى حقائقهما، بحيث تكون كل حقيقة محتفظة بوجودها وإنيتها ، فهما حينئذٍ اثنان لا واحدا ، وإما أن يبقى أحدهما فقط ، كبقاء زيد مثلا بعد اتحاده بعمرو ، أو العكس ، فهذا فناء لأحدهما دون الآخر ، فليس فيه اتحاد . وإما أن لايبقيان ، بل يحدث أمر ثالث عنهما ، فهذا ، أيضا ، ليس باتحاد حقيقي ، لزوال حقائقهما ، وصيرورتهما حقيقة ثالثة .

وهذا الدليل نجد صورته عند كل من الرازي، والسمرقندي، والايجي(١) .

أما دليل الضرورة الذي استدل به السعد ، فلاشك أن العقل يقطع باستحالته بمجرد تصور الطرفين(٢) .

أما الدليل الرابع فدلالته ظاهرة ، أيضا ، فلإن كان الاتحاد ممتنعا بين الموجودات والحقائق الممكنة الحادثة ، بدلالة الضرورة والدليل السابق ، فهو بين الخالق والمخلوق ، والواجب والممكن، أولى بالاستحالة، وأدعى لقبول البديهة امتناعة وبطلانه . إذ يلزم منه إما إمكان القديم الخالق ، أو وجوب الممكن الحادث ، كما يلزم منه كون المخلوق خالقا والخالق مخلوقا ، والإله مألوها ، والمألوه إلها ، وكل هذا باطل بشهادة الحس والعقل والضرورة .

وعلى الرغم من قوة هذا الدليل وجلاءه، إلا أنه خلت منه الكتب الكلامية المتأخرة ، وهو عند المتقدمين ، مثل الباقلاني(٣) .

أما أدلته على بطلان الحلول فأدلة عقلية قوية ، لايرد عليها اعتراضات وجيهة، باستثناء الدليل السادس ، وإن كان لايخلو من وجاهة ، كما سيأتي . والأدلة على بطلان الحلول مقتصرة على بطلانه بين الله تعالى وخلقه ، بين

---

(١) انظر : المباحث المشرقية : ج ١ ص ١٨١ ، المحصل : ص ٢٢٥ ، معالم أصول الدين : ص ٥٠ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١١٧ ، المطالب العالية : ج ٢ ص ، المواقف : ص ٨١ ، الصحائف الإلهية : ص ١١٧ - ١١٨ ، شرح المواقف: ج ١ ص ٤٧٣ - ٤٧٤ .

(٢) شرح المواقف : ج ١ ص ٤٧٤ .

(٣) انظر : تمهيد الاوائل : ص ١١٠ - ١١١ .

الواجب والممكن ، لجوازه بين الممكن والممكن ، بخلاف الاتحاد الممتنع على الاطلاق ، سواء بين الواجب والممكن ، أو بين الممكن والممكن ٠

وقد استدل بستة أدلة اقتفى فيها من تقدمه من المتكلمين، ولا أظنه أتى بشئ مبدع فيها ، سوى سبك العبارة وصياغتها بأسلوبه الخاص ٠

فالدليل الأول ، مبني على فكرة احتياج الحال إلى المحل ، وهو ظاهر بين الممكن والممكن ، فكيف لايظهر بين الواجب والممكن، فيلزم منه حاجة القديم إلى الممكن المحدث ، والاحتياج ينافي الوجوب ، وقد أشار إليه العضد الإيجي إشارة وجيزة بقوله : «إنه تعالى لايجوز أن يحل في غيره ، لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية ، وأنه ينفي الوجوب»(١) وفي هذا النص أبان الإيجي مالم يبنه السعد ، لأن السعد لم يبين منشأ الحاجة الملحة ، بينما أبانه شيخه بقوله : «لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية» ٠ قال السيالكوتي : «لم يرد بها التبعية في التحيز، حتى يرد أن الحلول هو الاختصاص الناعت ، بل إن الحال تابع للمحل في الجملة، وذلك ضروري ومنافٍ للوجوب الذاتي ، الذي هو منشأ الاستغناء المطلق.»(٢)٠

لكن السعد أشار إلى هذا المنشأ من بعيد ، بقوله : «الحال في الشيء يفتقر إليه في الجملة»٠

والرازي أتى بذكر منشأ الحاجة بالجملة، من الحلول، دون ذكر ماينشأ منه ويترتب عليه ، لظهوره ، وذلك بكشفه عن حقيقة الحلول ، بقوله : «إن المعقول من حلول الشيء في غيره كون هذا الحال تبعاً لذلك المحل في أمر من الأمور، والواجب لذاته يمتنع أن يكون تبعاً لغيره، فوجب أن يمتنع عليه الحلول.»(٣)

---

(١) المواقف : ص ٢٧٤ ٠

(٢) حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ١ ص ٢٣ ٠

(٣) معالم اصول الدين : ص ٤٨ - ٤٩ ٠

وهذا الذي ذكره في حقيقة الحلول هو ما أشار إليه الإيجي من كون الحلول الحصول على سبيل التبعية ، لكن كلاهما لم يذكر سبب منافاته للوجوب ، لظهوره ، وقد أشار إليه السعد بأن سببه الاحتياج ، فكون الشيء وجوده حاصل على سبيل التبعية لموجود آخر ، يلزم منه احتياج ذلك الموجود في وجوده وتحققه إلى ذلك المحل في الجملة ، والاحتياج ينافي الوجوب ٠ ولايرد على هذا الدليل كون الله تعالى في جهة العلو مباين للعالم ، منفصل عنه ، فوق عرشه، ليقال أنه يلزم أن يكون الله تعالى في حيز ، حال فيه على سبيل التبعية ، لأن الحيز والجهة في حقه تعالى أمر عدمي، لاوجودي، فلايلزم منه الاحتياج ٠ وقد تقدم ذكر هذه المسألة في تنزيهه تعالى عن المكان ٠

أما الدليل الثاني فقد قرره الرازي في أكثر من كتاب(١) ، ونسبه الى جمهور الأشاعرة ، وعلى الرغم من قوة هذا الدليل الا أن الرازي ضعفه في بعض كتبه(٢) دون بعض ٠ فاعترض عليه ببعض الاعتراضات ، أوردها السعد، دون أن يجيب عنها ، وهي اعتراضات ضعيفة واهية ، تنم عن مكابرة لما هو معلوم بطلانه بالبديهة والاضطرار ٠

فذكر في أحد وجوه الاعتراضات ، منع لوازم القسمة الأولى، وهو وجوب حلوله تعالى ، اللازم منه إما قدم المحل، أو إمكان الواجب ، فالاعتراض عليه بمنع هذه اللوازم ، وعدم التسليم بها ، إذ لم لايقال: إن ذاته توجب لذاته الحلول في المحل بشرط وجود ذلك المحل ٠ فقبل وجود المحل لم يكن شرط الاقتضاء حاصلا ، فلا جرم لم يحصل هذا الحلول ٠ وبعد وجود المحل حصل شرط هذا الاقتضاء ، فلاجرم حصل هذا الحكم على سبيل الوجوب ٠ وأيضا لم لايجوز أن يقال : المحل يوجب كونه تعالى حالا فيه ، فعند وجـــود هذا المحل

---

(١) الأربعين في أصول الدين : ص ١١٦ - ١١٧ ، المحصل : ص ٢٢٥ - ٢٢٦ ، المطالب العالية : ج ٢ ص ١٠١ - ١٠٣ ٠

(٢) كما في المحصل : ص ٢٢٦ ٠

وجب هـذا الحلول، وقبل وجوده لايجب · هكذا قرر الرازي الاعتراض(١) ، وقد اختصره السعد في عبارة وجيزة محكمة بقوله : «اعترض عليه بأنه لايلزم الافتقار لجواز أن توجب ذاته ذلك المحل ، والمحل الحلول ، أو توجب ذاته المحل والحلول جميعا · ووجوب اللوازم والآثار عند المؤثر لايوجب احتياجه»(٢)· وعليه فلايلزم ماذكر في الدليل، لاحدوث الواجب، ولاقدم المحل ووجوبه · والسعد ذكر الاعتراض دون أن يجيب عنه ، كما ذكرت، وقد أجاب عنه الرازي بقوله : «الفرق بين الحال والمحل يظهر من حيث أن الحال مفتقر إلى المحل ، والمحل غني عنه ، فإن حصل هذا المعنى لزم أن يكون واجب الوجود لذاته مفتقرا إلى الغير ، فيكون الواجب لذاته ممكن الوجود لذاته ، هذا خلف · وإن لم يحصل هذا المعنى لم يحصل مسمى الحلول»(٣)·

ثم إن الذي يدل على أن هذا الاعتراض مكابرة لما هو معلوم بالضرورة، أنه جعل وجوب المحل من لوازم ذاته ، ثم وجوب الحلول إما لإيجاب الذات أو لايجاب المحل ، فيقال : المحل الواجب بذاته ، وكونه من لوازم ذاته هل هو وجودي أو عدمي ؟ فإن كان أمرا عدميا ، فلا حلول ، وإن كان أمرا وجوديا، فلايخلو إما أن يكون المحل من ذاته ، فلا حلول ، أيضا ، لأنه لم يحدث شيء يكون الواجب تابعاً في وجوده له ، أو يكون من غيره خارجاً منه وجب بوجوبه، فهو باطل لاستلزامه مقارنة القديم للممكن ، وكونه في وجوده تابعا له ، فيلزم إمكان الواجب ، ووجوب الممكن ، لاستغنائه عن الحال ، وهو الواجب ، والمستغني عن الواجب أولى بالوجوب · على أن القول بإيجاب شيء - ولو كان محلا - عن الواجب باطل ، لما سيأتي من أدلة كونه قادرا ، ولما مر أيضا من أدلة حدوث العالم · فهل يعقل أن يوجب الله تعالى شيئاً خارجاً عنه ثم

---

(١) الأربعين في أصول الدين : ص ١١٦ - ١١٧ وانظر : المطالب العالية : ج ٢ ص ١٠٢ ، المحصل : ص ٢٢٦ ·

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٨ ·

(٣) الأربعين في أصول الدين : ص ١١٧ ، وانظر المطالب العالية : ج ٢ ص ١٠٣ ·

يحل فيه، سواء باقتضاء ذاته، أو باقتضاء المحل ، هل هذا إلا مكابرة لما هو معلوم انتفاؤه بحكم الضرورة ·

وقد ذكر الرازي على الدليل السابق اعتراضا آخر ، يقوم على منع لوازم القسمة الثانية ، وهو جواز حلوله تعالى ، اللازم منه انقلاب الواجب ممكنا ، انقلاب الغني محتاجا ، وذلك بعدم التسليم بكون الشيئ إذا كان جائزاً حلوله في شيء آخر لزم كونه محتاجا إليه · يدل على أن الشيء قد يحل في الشيء مع عدم احتياجه له ، أن الجسم المعين يحصل في الحيز المعين، بعد أن كان غير حال فيه ، مع أنه لايكون محتاجا لذاته إلى الحلول في ذلك الحيز المعين ، فإذا عقل هذا في الحصول في الحيز ، فلم لايعقل مثله في الحلول في المحل(١)·

والسعد لم يجب عن هذا الاعتراض ، والرازي اكتفى بالجواب عنه بمثل جواب الاعتراض السابق(٢) ، وهو إبطال الحلول ، ببيان حقيقته ، وذلك بأنه إما أن يفسر باختصاص الحال بالمحل، مع كونه محتاجا إليه ، كقولنا إن صفة العلم والقدرة حالة في ذات العالم القادر ، والحلول بهذا الوجه مفسر باحتياج الصفة إلى الموصوف ، ولما كان الإله تعالى واجب الوجود لذاته ، ممتنع الافتقار إلى الغير ، كان حصول الحلول في حقه بهذا التفسير محالا ·

وإما أن يفسر بمعنى كون الصورة حاصلة في الحيز المعين، تبعا لحصول محلها فيه · فإذا قلنا : اللون حال في الجسم ، فإن معناه أن اللون حصل في ذلك الحيز المعين ، تبعا لحصول ذلك الجسم فيه ، والحلول بهذا التفسير إنما يعقل في الشيء الذي يكون حاصلا في الجهة والحيز · فإذا كان الباري منزها عن هذه الصفة كان إثبات الحلول في حقه محالا(٣)·

هكذا أجاب الرازي ، غير أنه يمكن إبطال الاعتراض بابطال المثال المذكور وهو عدم احتياج الجسم المعين للحيز المعين الذي يحـــل فيه ، لجـــواز

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٢ ص ١٠٢ ·
(٢) المرجع السابق : ج ٢ ص ١٠٣ ·
(٣) انظر المطالب العالية : ج ٢ ص ١٠٣ ·

مفارقته ، فهو مع كونه حالا فيه ، إلا أنه ليس محتاجا إليه ، فيجاب بأن الجسم، وإن كان مستغنيا عن محل وحيز بعينه مخصوص ، إلا أنه محتاج إلى مطلق حيز ومحل ، فلامناص من الاحتياج(١)٠

على أنه يمكن أن يجاب عن مثل هذا الاعتراض القائل بجواز حلول الواجب دون عروض الاحتياج والإمكان ، أن جواز الحلول موجب لتسلسل الحوادث وهو باطل ، لأن طرو الحلول معنى حادث يحتاج، إلى محدث ، فإن كان لذات الواجب لزم قدمه فيلزم منه وجوب الحلول ، وقد مر بطلانه، وإن كان لمعنى آخر حادث انتقل الكلام إليه ، وهكذا ، أبدا ، فإما أن ينتهي إلى الواجب فيلزم قدمه ، وعليه يلزم وجوب حلوله أزلا ، وإما أن يتسلسل أبدا ، وهو محال ، لامتناع تسلسل الحوادث ٠ والله اعلم ٠

أما الدليل الذي قرره السعد عقب هذا الدليل ، فقد أخذه عن شيخه الإيجي ، قال في المواقف : «لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه ، وإلا احتاج إليه لذاته ، ولزم قدم المحل»(٢)٠

ونحن نلحظ أن تقرير هذا الدليل قريب من تقرير الدليل الأول ، ذلك أن الدليل الأول يقوم على فكرة : إما وجوب الحلول، أو جوازه ، فيلزم منه تلك المحالات، وهذا يقوم على فكرة إما وجوب الاستغناء ، أو عدم وجوب الاستغناء، فينقسم هذا الأخير إلى وجوب الحلول أو جوازه ، المار ذكره ، فهذا التقرير فيه زيادة قسمة ، وهو وجوب الاستغناء بذاته ٠

وقد أورد عليه السعد بعض الاعتراضات ، قريبة من الاعتراضات على الدليل الماضي ، فهي ، أيضا اعتراضات ضعيفة متهافتة ٠

فقال : واعترض بأن عدم الاستغناء بالذات لايستلزم الاحتياج بالذات ، ليلزم إمكانه، وقدم المحل ، لجواز أن يكون كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب أمر خارج ٠

---

(١) موقف ابن تيمية من التصوف : ص ١٦٩ ٠

(٢) المواقف : ص ٢٧٤ ٠

فأجاب عنه بأن مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الإمكان، لأن الواجب مستغن بالذات ، ضرورة ، ولاحاجة إلى توسيط الاحتياج بالذات(١) ·

أي أن مجرد عدم استغناء الواجب بذاته يلزم منه كونه ممكنا ، لا أنه يلزم منه أن يكون محتاجا ، والاحتياج قد لايلازم الإمكان، لعروضه ، فيكون الغنى عارضا ، أيضا · فلاحاجة الى توسيط الاحتياج في الدليل ·

وهذا الجواب من السعد مبني على اعتبار عدم الاستغناء بالذات موجب للإمكان مباشرة، وهو جواب حق واضح وظاهر ·

وقد يجاب ، أيضا ، أن عروض الاحتياج إنما يكون للمكنات لأنه من مقتضى ذاتها ، أما الواجب فلو عرض له الاحتياج لكان ممكنا ، لمشاركته المكنات في عروض الاحتياج ، فوجب أن لايعرض له الاحتياج ، وليس حقيقة الاستغناء بالذات إلا هذا ، أي عدم عروض الاحتياج ، وإذا امتنع عروض الاحتياج عليه امتنع عليه الحلول · وهو قريب من جواب السعد ، بل صورة أخرى عنه ·

أما الدليل الثالث فقد نص عليه السمرقندي(٢) ، ودلالته ظاهرة مبنية على أن الواجب متصف بصفات الكمال المطلق ، والمحل، الذي فرض أن يحل فيه، غيره قطعا ، فإن كان يحصل من حلوله في المحل صفة كمال له ، لزم نقصه واستكماله بالغير ، وهو محال على الله تعالى · وإن لم يكن صفة كمال، وجب نفيه عن الله تعالى · لأن الله يتعالى عما ليس فيه كمالا ·

أما الدليل الرابع فقد استدل به شيخه العضد الإيجي، وضعفه ، قال في المواقف : «وربما يحتج عليه بأن معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعاً لتحيز المحل ، فيلزم كونه متحيزا ، وفي جهة ، وقد أبطلناه · وقد عرفت ضعفه ، كيف وأنه ينتقض بصفاته تعالى»(٣) ·

---

(١) الاعتراض والجواب في شرح المقاصد : ج ٢ ص ٦٨ - ٦٩ ·
(٢) الصحائف الإلهية : ص ٣٧٣ ·
(٣) المواقف : ص ٢٧٤ ·

قال الشريف شارحا سبب ضعفه : «لأن الحلول مفسر بالاختصاص الناعت، دون التبعية في التحيز»(١)

فإذن سبب تضعيف الإيجي لهذا الدليل على الرغم من ظهوره وقوته ، يعود إلى انتقاضه بصفات الباري ، وهي حالة به ، مع عدم التحيز · لذلك فسر الحلول بالاختصاص الناعت · بينما السعد لم يعترض على هذا الدليل ، مما يدل على قوته وصحته عنده · يدل على ذلك أنه ضمن دليله الرد على الاعتراض الذي يمكن أن ينتقض به الدليل ، وهو النقض بصفات الله تعالى ، فنجده أبطل أن يكون قيامها في ذات الله تعالى من قبيل الحلول ، فقال : «والمتكلمون لايقولون بكونها أعراضا ، ولابكونها حالة في الذات ، بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت»·

فهذا الدليل قوي ، لأن حلول الله تعالى في غيره ، يلزم منه تحيزه أي حصوله في الحيز ، وهو على الله تعالى محال ، لأن المحل يجب أن يكون أمراً وجودياً ، وإلا لو كان أمرا عدميا، لم يصدق القول بالحلول ، فإذا كان أمراً وجوديا ، فقد صار هذا الأمر الوجودي مكانا وحيزا يحوي الواجب سبحانه ، وإذا علمنا أن ماسوى الله تعالى ممكن ، فيلزم منه تحيزه ، أيضا ، في الممكن · وهو محال آخر ، إضافة إلى محال التحيز نفسه ·

وأما الاعتراض عليه بصفات الله تعالى ، فبعيد جدا ، وهو نقض ضعيف ، لأنه لا أحد من أهل السنة والجماعة ، ولا المتكلمين أنفسهم ، يقول بحلول صفاته تعالى به ، بل هي قائمة به على وجه النعت المختص ·

أما الدليل الخامس فقد نص عليه الايجي(٢) ، ودلالته قوية وظاهرة وهذا الدليل جاري على طريقة أهل السنة والجماعة وعموم المتكلمين لحصرهم ماســـوى الله تعالى في الأجسام والأعراض ، أي في الكثائف المادية ، ونفيهم

---

(١) شرح المواقف : ج ٣ ص ٢٤ ·

(٢) انظر المواقف : ص ٢٧٤ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ٢٤ ، كما نبه إليه الرازي ، انظر : المطالب العالية : ج ٢ ص ١٠٣ ·

للبسائط المجردة عن المادة ، كالعقول والنفوس الفلكية ، التي يقول بها الفلاسفة · ولايجري على مذهب الفلاسفة لقولهم بالمجردات المذكورة ·

أما الدليل السادس فقد ذكره شيخه العضد الإيجي(١) ، أيضا ، ودلالته إنما تستقيم إذا تم دليل تساوي الأجسام وتماثلها ، والذي يقوم على نظرية الجواهر الفردة المتماثلة في الحقيقة ، فحينئذٍ ، يلزم ماذكر من المحال · أما على فرض عدم تماثل الأجسام وتساويها ، فللفاعل المختار أن يرجح بعضها على بعض ·

وهذا الدليل على الرغم من ضعفه ، لكونه يخص طائفة معينة تلتزم صدق الملزوم ، وهو تساوي وتماثل الأجسام ، وهم الأشاعرة · إلا أنه لايخلو من وجاهة ، لإمكان صدق اللازم ، وهو حلوله ، جل وعلا ، في الأجسام الحقيرة مثل البقة والبعوضة ، لأن عدم تساوي وتماثل الأجسام ، لايستلزم دائما عدم حلوله في مثل ماذكر ، واختصاصه ، فقط، بالأجسام الشريفة العالية بل من الممكن ، لاشتراك الحقير والشريف ، في مُسَمَّى الجسمية ، أن يحل فيها، أيضا ، فيبقى الشك موجود ، أيضا ، بسبب إمكان اختيار الفاعل المختار ماشاء اختياره من الأجسام لتكون محلا له ·

وبعد نقد أدلة السعد على بطلان الحلول والاتحاد، لابد من الإشارة إلى أن كل ماساقه من أدلة على هذين المطلبين الجليلين ، هي أدلة عقلية بحته ، ليس فيها دليل سمعي واحد · وكان الواجب عليه ، رحمه الله تعالى ، أن يستدل بها ، أيضا ، فهناك أكثر من آية في كتاب الله تعالى تدل على بطلان الحلول والاتحاد ، منها قوله تعالى : ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأُمَّه ومن في الأرض جميعا ، ولله ملك السماوات والأرض ومابينهما يخلق مايشاء والله على كل شيء قدير﴾(٢)·

---

(١) المواقف : ص ٢٧٤.

(٢) سورة المائدة ، الآية ١٧ ·

وقوله تعالى : ﴿لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم، وقال المسيح يابني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم﴾(١) ·

وقوله تعالى : ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ، وما من إله إلا إله واحد﴾(٢) ·

فقد أخبر الله سبحانه وتعالى كفر فرق النصارى، التي قالت بحلول الله تعالى في عيسى عليه السلام واتحاده به ، فالآيات المذكورة رد على جميع طوائفهم ، فالآية الأولى والثانية رد على من زعم منهم أن الكلمة وهي أُقْنُوم العلم حلت في المسيح واتحدت به ، وهم الملكانية الذي قالوا: إن الكلمة حلت بالمسيح ومازجته كما يمازج الخمر أو الماء اللبن ، واليعقوبية الذين قالوا: إن ذات الكلمة انقلبت لحما ودما ، فصار الإله هو المسيح ، وهو الظاهر بجسده، بل هو هو ، فولدت مريم الاله · والنسطورية ، أيضا ، القائلين بأن مريم ولدت الانسان ثم أشرقت عليه الكلمة كإشراق الشمس من كوة على بلور(٣) ·

وهما رد أيضا على كل من زعم منهم أن اللاهوت حل في الناسوت ·

وأما الآية الثالثة فهي رد على الملكانية منهم ، فإن هذه الفرقة ، وهم أكثر النصارى ، بعد دعواها حلول الكلمة بالمسيح واتحادها به صار أقنوما من الأقانيم الثلاثة ، وهي الأب، والابن، وروح القدس، فالأب هو الله ، والابن المسيح، وروح القدس جبريل ، وقيل مريم. والأب هو أقنوم الوجود ، والابن أقنوم العلم ، وروح القدس أقنوم الحياة · فجعلوا الله ثالث ثلاثة · فكفرهم الله تعالى في كل تلك الآراء الباطلة وتوعدهم عليها ، وهذا دليل على بطلان ماذهبوا إليه ·

---

(١) سورة المائدة ، الآية ٧٢ ·

(٢) سورة المائدة ، الآية ٧٣ ·

(٣) انظر آراء فرق النصارى : الملل والنحل : ج ١ ص ٢٢٠ ومابعدها ، الفصل : ج ١ ص ٤٨ ، محاضرات في النصرانية : ص ١٤٦ ومابعدها ، التفسير الكبير : ج ١٢ ص ٦٣ - ٦٤ ·

أما ماذكره السعد بشأن مايعتري السالك من غيبة عن نفسه وعن مشاهدة السوى ، فيشعر وكأن ذاته اتحدت بذات الله ، وصفاته بصفاته ، نتيجة الاستغراق والفناء في بحر التوحيد ، من أنه ليس من قبيل الاتحاد الحقيقي ، الثابت بطلانه ، فهو حق وصحيح ، فإنه ربما يحصل لبعض السالكين مثل هذا المقام ، وهو المسمى بمقام الفناء عن مشاهدة السوى والأغيار ، فيفنى المحب في محبوبه ، عن مشاهدة ماحوله ، بل حتى عن مشاهدة نفسه ، بل يصل الفناء ذروته عندما يغيب السالك عن فنائه ، أيضا، ففي هذه المراتب يحصل له شعور بشيء من الاتحاد المجازي ، لا الحقيقي ، ولربما عَبَّر عنه ببعض الألفاظ الخارجة عن حدود الشرع ، تدل بظاهرها على الحلول أو الاتحاد ، أو الوحدة ، وهو مايسمى بالشطح ٠

وهذا المقام مقام ناقص ، لاينبغي التعويل عليه ، والركون إليه والاستئناس به ، لأنه يفضي إلى مايخالف ظاهر الشرع ، ولأنه ربما أدى ببعضهم إلى اعتقاد الحلول أو الاتحاد أو الوحدة حقيقة ، ومن حام حول الحمى أو شك أن يرتع فيه ٠

بل الحق أن الفناء الشرعي الذي جاءت به الرسل هو الفناء عن عبادة ماسوى الله ، وإرادة ما سوى الله ، بأن يجعل العبد عمله خالصا لوجه الله ، ويكثر من عبادته والتوجه إليه، والتوكل عليه ، ويخلي قلبه من عبادة أحد إلا الله ٠ فيكون غُدُوّه، ورواحه، وقعوده، وممشاه ، وحركته، وسكونه، وكل شئون حياته لله،تعالى ، وفي سبيل مرضاته ٠

هذه هي العبادة الحقة الصادقة التي يجب أن يتحلى بها كل سالك، بل كل مسلم ، وكل مسلم إذا تحقق بهذا المقام فهو من السالكين إلى الله تعالى٠

وقد قَسَّم ابن تيمية مقام الفناء ثلاثة أقسام ، نوع للكاملين من الأنبياء والأولياء ، وهو الفناء عن ارادة وعبادة السوي ، المتقدم ذكره ، ونوع للملحدين المنافقين الزنادقة ، وهو الفناء عن وجود السوي ، القائل بوحدة الوجود ٠

ونوع ثالث هو الفناء عن شهود السوى ، وهو مقام ناقص ، للقاصرين من الأولياء والصالحين(١) وهذا هو المقام الذي عناه السعد بكلامه ٠

وقد قال ابن تيمية عن هذا المقام : هو أن يفنى عن شهود ماسوى الله تعالى ، فيفنى بمعبوده عن عبادته ، وبمذكوره عن ذكره ، وبمعروفه عن معرفته ، بحيث قد يغيب عن شهود نفسه لما سوى الله تعالى ٠ فهذا حال ناقص قد يعرض لبعض السالكين ، وليس هو من لوازم طريق الله ٠ ولهذا لم يعرف مثل هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم ، والسابقين الأولين ، ومن جعل هذا نهاية السالكين ، فهو ضال ضلالا مبينا ، وكذلك مَن جعله مِن لوازم طريق الله، فهو مخطئ ، بل هو من عوارض طريق الله التي تعرض لبعض الناس دون بعض(٢) لفرط انجذاب قلوبهم إلى ذكر الله وعبادته ومحبته، وضعف قلوبهم عن أن تشهد غير ما تعبد ، وترى غير ماتقصد ، لايخطر بقلوبهم غير الله ، بل ولا يشعرون بغيره ، كما قيل في قوله تعالى : ﴿وأصبح فؤاد أم موسى فارغا إن كادت لتبدي به ، لولا أن ربطنا على قلبها﴾(٣) ، قالوا : فارغا من كل شيء إلا من ذكر موسى(٤) وفي هذا الفناء قد يقول : أنا الحق ، أو سبحاني ، أو مافي الجبة إلا الله(٥)٠

---

(١) انظر مجموع الفتاوي : ج ٢ ص ٣١٣ - ٣١٤ ، ج ٣ ص ١١٨ - ١١٩ ، ج ١٠ ص ٢١٨ ومابعدها ، ص ٣٣٧ - ٣٤٣ ، مدارج السالكين : ج ١ ص١٧٢٠

(٢) مجموع الفتاوي : ج ٣ ص ١١٨ - ١١٩ ٠

(٣) سورة القصص ، الآية ١٠.

(٤) مجموع الفتاوي : ج ١٠ ص ٣١٩ ٠

(٥) مجموع الفتاوي : ج ١٠ ص ٣٣٩ ، ج ٢ ص ٤٦١ ، مدارج السالكين : ج ١ ص ١٧٤ ٠

أما فيما يتعلق بوحدة الوجود ، فمن المؤكد أن أحدا لم يسبق السعد في عرض ورد هذا المذهب بهذه الدقة وهذا التفصيل ، الذي يدل على علو كعب صاحبه ، في هذا الشأن ، نعم قد أشار شيخه العضد الايجي في المواقف إلى هذا المذهب إشارة عابرة ، دون أن يتعرض لأدلة معتنقيه ، ولا إلى الرد عليهم، بل اكتفى بالقول عند ذكره للقائلين بالحلول والاتحاد : «ورأيت من ينكره (أي الحلول والاتحاد) ، ويقول : إن كل ذلك يشعر بالغيرية ، ونحن لانقول بها . وهذا العذر أشد من الجرم»(١) ، وحتى السيد الشريف لما شرح هذا النص ، شرحه بعبارة مقتضبة جدا ، واكتفى بابطاله بأن قال : «إذ يلزم تلك المخالطة (أي التي في الحلول والاتحاد) التي لايجترئ على القول بها عاقل ، ولاممیز أدنى تمييز»(٢) ، كما نبه إليه في أبحاث الوجود ، مشيرا إلى أنه فوق طور العقل ، حيث قال : «ما يقال من أن الكل ذات واحدة ، يتعدد بحسب الأوصاف ، لاغير ، فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لايلتفت إليها.»(٣)

وقد يظن ظان أن هذا الوصف من الشريف ، وصف ذم ، لكن المطالع لكلامه في حاشية التجريد ، يقطع بأنه يعني به وصف مدح ، فقد ذكر هناك بعض أدلة الذاهبين هذا المذهب ، لكن لم يعن بإبطاله ، بل على العكس أيده بأدلة عقلية ، مقترنة بالاتكال على الكشف ، فيما هو وراء طور العقل(٤) .

وكل من جاء بعد السعد استفاد منه في عرض مذهب وحدة الوجود ، والرد عليه ، ومن أبرز الذين استفادوا منه ، ونقلوا عنه مقاطع كثيرة من كلامه ، تلميذه المتميز ، العلامة ، علاء الدين البخاري ، فقد انشأ رسالة

---

(١) المواقف : ص ٢٧٥ .

(٢) شرح المواقف : ج ٣ ص ٢٥ .

(٣) شرح المواقف : ج ١ ص ٢٦٩ .

(٤) انظر : الجاذب الغيبي : ص ٣٠٠ ومابعدها ، رد النصوص : ج ١ ص ٢٦١ .

خاصة في الرد على ابن عربي على وجه الخصوص ، أسماها «فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين»(١) ، استفاد المؤلف من شيخه استفادة كبيرة ، نقل عن كتابه شرح المقاصد ، مقاطع كثيرة ، تبين حقيقة هذا المذهب ، وأدلتهم ، وكيف ادعى الوجودية الصوفية أنهم استفادوه من الفلاسفة الإسلاميين ، ومن ثم الرد على هذا المذهب · ولكثرة النقول الحرفية التي ينقلها المؤلف في هذه الرسالة عن شيخه ، دون عزوها له ، اشتبه على كثير من الباحثين مؤلف الكتاب ، فظنوه السعد ، لاتلميذه العلاء البخاري(٢)·

وممن استفاد من السعد في بيان حقيقة هذا المذهب والرد عليه ، العلامة علي القاري ، والذي أنشأ ، أيضا ، رسالة في الرد على ابن عربي في كتابه فصوص الحكم(٣)·

وممن استفاد منه ، أيضا ، العلامة مصطفى صبرى(٤) ، وغيره ·

فما يمكن الجزم به هنا هو السبق الذي حازه السعد في هذا الباب ، واستفادة من بعده منه ، والتسليم بكلامه(٥)·

أما نقد كلام السعد في هذه المسألة : فمن المقطوع به عند كافة المسلمين ، بل كافة الأديان السماوية ، أن الخالق غير المخلوق ، والصانع غير المصنوع ، وأن الواجب القديم غير الممكن المحدث ، وأن الباقي الذي لايرد عليه العدم غير الفاني ، الذي تجري عليه صروف الزمن ، بل إن هذا مما يقطع به كل عاقل ، سليم الفطرة · وأن الكثرة المشاهدة في الوجود كثرة

---

(١) يقوم بتحقيق هذه الرسالة الباحث محمد ابراهيم العوضي ، من جامعة أم القرى ، كموضوع رسالة ماجستير في قسم العقيدة · والرسالة مطبوعة في استانبول سنة ١٢٩٤هـ ·

(٢) انظر : فاضحة الملحدين : ص ١٥ ومابعدها ·

(٣) انظر : رد الفصوص لعلي القاري : ج ٢ ص ٢٥٥ ·

(٤) انظر : موقف العقل والعلم والعالم : ج ٣ ص ·

(٥) إلا في بعض المواضع من كلامه اعترض عليها بعضهم ، كما وقع للسيالكوتي والحق مع السعد ، لامعه ، كما سيأتي ·

حقيقية ، لاعدمية اعتبارية ، فالموجودات كثيرة، ولكل موجود حقيقته وهويته، التي يتميز بها عن غيره ، ويكون بها هو هو ، وكل موجود متصف بحصة من الوجود حقيقة ، فالوجودات متكثرة بحصصها حقيقة بهذا الاعتبار ٠ فليست الوجودات هذه وجوداً واحداً شخصي ، يتكرر على الأعيان الاعتبارية فتحصل موجودات ، كما يدعي هؤلاء المتصوفة الوجودية ، فيكون، بذلك، الخالق هو المخلوق ، والصانع هو المصنوع ، بل ماثم مخلوق ومصنوع ، وماثم إلا الوجود البحت الواحد الشخصي ٠

فما ذهب إليه السعد في بطلان هذا المذهب ، هو عين الحق الذي جاءت به كافة الشرائع السماوية ٠

قد أبان السعد منشأ شبهة القوم فيما ذهبوا إليه، عندما ذكر أن الواجب يجب أن يكون موجودا عندهم ، لأنه يستحيل أن يكون عدما أو معدوما، فإذا تحقق وجود الواجب ، فلايخلو حينئذٍ إما أن يكون المتقرر منه تعالى ماهيته ووجوده معاً ، بمعنى أن يكون ذاتا (ماهيه) موجودة ، أو ماهية مع الوجود ، بحيث يكون المراد بالوجود هنا المعنى الكلي المشترك بينه وبين سائر الموجودات ، وسواء كان الوجود ذاتياً، أو عارضاً للماهية ، وعلى هذا الفرض يلزم تركب الواجب ، من الذات والوجود، وهو محال ، لأن التركب من سمات الاحتياج المنافي للوجوب ، فلأجل أن ينتفي الاحتياج ، يجب نفي كونه تعالى مركبا من ماهية ووجود ، على ماتقرر ٠ والتركب يلزم إذا كان الوجود له ذاتيا، أما إذا كان عارضا فيلزم منه الاحتياج٠وإما أن يكون المتقرر منه تعالى الوجود، فقط، أي المجرد عن الذات والماهية(١)، ثم لايخلو إما

(١) وإنما لم يعكسوا الأمر ، بأن يقولوا بكونه تعالى ماهية دون وجود لاستحالته ببداهة العقل ، وهذا هو الذي ذهب إليه الفلاسفة الإسلاميين الأوائل ، كالفارابي وابن سينا ، حيث عنوا بكون وجوده تعالى عين ذاته ، أنه مجرد ذات وماهية ، مجردة عن الوجود ، الذي هو المعنى الكلي المشترك ، الصادق عليه وعلى غيره من الموجودات ، والمحمول عليها بالتشكيك ٠ وأما الذين قالوا بكونه تعالى وجودا بحتا ، خاصا ، فهم من المتأخرين على مايبدو ، كما نقل السعد عنهم هذا القول انظر : شرح المقاصد : ج ١ ص ٧٤ ٠ =

أن يكون الواجب وجودا خاصا ، كما تقول الفلاسفة ، فيلزم التركب والاحتياج، أيضا ، على ماتقرر في القسم السابق ، إلا أن الفارق بين هذا القسم وذاك ، أن هذا القسم يكون فيه الوجود للواجب غير الوجود الذي لغيره ، لكن يندرج تحت مطلق الوجود ، وهو الكون في الأعيان ، لكن على نحو خاص . أما القسم الأول فوجوده تعالى ، الذي هو الكون في الأعيان ، يشاركه فيه غيره ، على نفس المعنى الذي هو الكون في الأعيان، الذي تتساوى فيه جميع من يتصف بالوجود(١) .

وإما أن يكون وجودا فقط دون قيد الخصوصية ، فيكون حينئذٍ مطلقا، وبذا يتحتم أن يكون واجب الوجود وجودا مطلقا . وهذا وقوع ظاهر في وحدة الوجود .

فما ذكره السعد هنا في شبهة القوم التي قادتهم الى جعل الحق هو الوجود المطلق ، كلام نفيس . وكذا ماذكره بعد ذلك في تصوير حقيقة مذهبهم في ظهور الكثرة ، بأنهم يرون هذا الوجود المطلق واحدا شخصيا يتكرر على الذوات، والحقائق الخارجية ، فتحصل موجودات بالإضافة والاعتبار ، وبهذا يتكثر الوجود الواحد الشخصي، فهو ، أيضا ، تدقيق يدل على علمه ، بمذهب القوم(٢) .

* تناول السعد إبطال هذا المذهب بإبطال مقدماته وأسسه من جهة ، وبإبطال لوازمه ، العقلية والشرعية ، من جهة أخرى .

بل من الجائز أن يفهم من كلام الفلاسفة الإسلاميين المتقدمين ، كابن سينا وغيره، عند قولهم «وجود الله عين ذاته» أن يكون سبحانه هو الوجود المطلق . وهذا الذي نسبه ابن تيمية إلى ابن سينا وأتباعه ، بل بالغ حتى نسب إليهم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق.

انظر : مجموعة الرسائل والمسائل : ج ١ ص ٨١ .

(١) وكلام الفلاسفة في الوجود البحت الخاص الذي يخالف سائر الوجودات من الكلام المتهافت ، الذي لايكاد يفهم أو يعقله عاقل .

(٢) قد أوردت نصوصا لابن عربي تدل على هذا المعنى ، انظر : ص ٨٧٧-٨٧٨.

أما إبطاله لمقدمات وأسس هذا المذهب ، فقد تناول فيه مسألتين :

١- كون الوجود المطلق معنى كلياً يصدق على كثيرين ، تحتة أفراد لاتكاد تتناهى ، مقولا عليها بالتشكيك ٠

٢- اتفاق العقلاء على اختلاف الحقائق وكثرتها ، وتكثر الوجود باعتبار حصصه المتحققة في الماهيات ٠

أما بخصوص المسألة الأولى ، وهو كون الوجود المطلق معنى كليا ، فإن تحقيق هذا الأمر مبطل لصورة واحدة من صور وحدة الوجود، وهو دعوى كون الوجود المطلق واحدا شخصيا ، وليس كل صوره ، فإن منهم من يؤمن بكون الوجود المطلق معنى كليا ، لاتحقق له ، وليس واحدا شخصيا ، ومع ذلك يرى وحدة الوجود، بناءً على أن تعين هذا المعنى الكلي حاصل في أفراده الظاهرة في ساحة الوجود ٠ وهذا لايمكن إبطاله إلا بإبطال لوازمه، والتي سيأتي الحديث عنها في المسألة الثانية ، لاشتراك جميع صور وحدة الوجود في اللوازم الباطلة٠

إن ماذهب إليه السعد من كون الوجود المطلق معنى كليا ، أمر حق لاينبغي العدول عنه ، فباتفاق العقلاء هو كذلك ، وإلا لامتنع اشتراكه بين الموجودات ٠ وامتنع ورود القسمة عليه إلى الواجب والممكن ، والقديم والحادث، والدائم والفاني .... ، ولو صدق على الوجود أن لايكون معنى كلياً ، بل واحدا شخصيا ، لصدق على العلم والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والجسمية ، والعرضية ، ... وسائر المعاني الكلية ، أن لاتكون ، أيضا ، معانٍ كلية ، ولكانت ، أيضا كلها واحدا شخصيا ، فيكون علم زيد وحياته وقدرته ... هو علم عمرو، وحياته ، وقدرته .... وهما بعينهما علم بكر، وحياته ، وقدرته .... هكذا أبداً في جميع تلك المعاني في مالا يتناهى من الأفراد ٠ وهو ضروري البطلان باتفاق من له أدنى مسكة من عقل ٠

وتحقيق السعد كون الوجود المطلق من المحمولات العقلية ، التي يمتنع استغناؤها عن المحل ، كما يمتنع حصولها في المحل بحسب الخارج ، وبأن

الوجود من المعقولات الثانية ، وبأنه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية، والنوعية، والجنسية ، تأكيد على مامضى ، من كون الوجود المطلق معنى كليا · وكل ماذكره لاخلاف فيه بين العقلاء ، وكل ذلك يستحيل في حق الله تعالى ، كما قال السعد ·

فالحق أن الماهيات المطلقة، كالوجود، والإمكان، والوجوب .... معان كلية، لاتحقق لها في الخارج · والمتكلمون، وإن صرح بعضهم في بعض عبارته أن الماهية المطلقة موجودة ، كما ذكر ذلك الإيجي بقوله : «وإذا أخذت الماهية من حيث هي هي ، مع قطع النظر عن المقارنة (أي للقيد الخارجي) والتجرد، سميت مطلقة ، وبلا شرط ، ....، وقد وجدت إحدى قسميها ، وهي المخلوطة(١) ووجود الأخص مستلزم لوجود الأعم ، فتكون هي ، أيضا ، موجود» ، فإنهم لايعنون بوجوده ، وجود الماهية، والمعنى الكلي نفسه ، بل وجود حصص منه في الخارج بقدر الموضوعات المعروضة ·

فالماهية المطلقة من أقسام الكلي الطبيعي(٢) ، لاتحقق لذاته في الخارج، بل تحققه بتحقق أفراده ·

قال في ضياء النجوم : «الكلي الطبيعي اختلف فيه(٣) فمذهب المحققين، ومنهم الرئيس أنه موجود في الخارج بعين وجود الأفراد»(٤)·

وقال ابن تيمية : «الوجود المطلق ، المشترك الكلي ، لايكون كليا ، لافي هذا ، ولافي هذا ، بل هو كلي في الأذهان ، مختص في الأعيان . وإذا قيل: الكلي الطبيعي موجود فمعناه أن ماكان في الذهن يوجد

---

(١) الماهية المخلوطة هي المأخوذة مع قيد زائد ، كالتحقق الخارجي ·

(٢) انظر : ضياء النجوم : ص ٨٣ - ٨٤ ·

(٣) الاختلاف فيه على رأيين : الرأي الحق الذي ذكره ، ورأي ضعيف مردود أن الكلي الطبيعي لاوجود له اطلاقا ، حتى في الأفراد · أما القول بأنه غير متحقق في ذاته من حيث هو معنى كلي ، فلاخلاف فيه البتة ·

(٤) ضياء النجوم : ص ٥٨ ·

في الخارج ، لكن لايتصور إذا وجد أن يكون كليا ، كما يقال العام موجود في الخارج ، وهو لايوجد عاما.»(١)

وإذا كان الوجود المطلق من المعاني الكلية ، التي لاوجود لها من حيث هي هي في الخارج ، فقد ألزمهم السعد بدعواهم كون الله هو الوجود المطلق أن لايكون الله تعالى موجوداً بوجود يخصه ، وأن كل وجود ، حتى وجود القاذورات هو وجود الله ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا · ففروا من هذا الإلزام إلى دعوى الوحدة الشخصية ، التي سيأتي ذكرها ·

قال ابن تيمية عن الذي يقول إن الله تعالى هو الوجود المطلق : «والمطلق لايوجد في الخارج مطلقا ، بل لايوجد المطلق إلا في الأعيان الخارجة ، فحقيقة قوله : إنه ليس لله سبحانه وجود أصلا ، ولاحقيقة ، ولاثبوت ، إلا نفس الوجود القائم بالمخلوقات ، وأن ذات الكلب والخنزير والبول والعذرة عين وجوده، تعالى الله عما يقولون»(٢)·

وقد ذكر السعد مسألة على صلة ببحث الماهيات الكلية ، أتي بها للرد على من استدل على مذهب وحدة الوجود بها · ألا وهي قضية الحكم باحتياج الخاص إلى العام ، والمقيد إلى المطلق ، ومن أنه لو ارتفع المطلق ارتفع المقيد ·

إن هذه القضية قضية جوهرية في دليل القائلين بوحدة الوجود ، السابق، وبه حكموا بوجوب وجود مطلق الوجود ، وامتناع عدمه ، لأنه لو جاز عليه العدم وارتفع ، لارتفع معه كل معين ومقيد ، حتى وجود الله تعالى · فعندهم المقيد مفتقر ومحتاج إلى المطلق ، وعليه فلو ارتفع المطلق ، لارتفع معه كل وجود ، لأن في ارتفاعه ارتفاع للمطلق ، المندرج تحت كل موضوعات عروضه ·

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ج ٤ ص ٢٥٥ ، وانظر : مجموع الفتاوي : ج ٢ ص ١٦٦ - ١٦٧ ·

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل : ج ١ ص ١٨٤ ·

وقد رد السعد عليهم هذه الدعوى ، بأن الحق عكس ذلك ، فالمطلق هو المفتقر إلى المقيد المعين ، لأنه لاتحقق للمطلق العام إلا ضمن الجزئي الخاص ، وذلك لأنه من العوارض ، لأنه من المعقولات الثانية ، والمحمولات العقلية ، كما مر ٠

والعجب من هؤلاء كيف قضوا باحتياج المتخصص ، والمتعين في الخارج إلى أمر كلي عدمي لاوجود له ٠ نعم يصح كلامهم في الذهن إذا كان المطلق أو العام من ذاتيات المقيد ، بأن يفتقر المقيد إلى المطلق الذي هو من قوام ذاته في العقل والذهن فقط ، أما في الخارج فالأمر بالعكس ، كما قال السعد٠

وماقاله السعد من احتياج المطلق للمقيد هو عين الحق والصواب ، الذي يتفق عليه كافة العقلاء ، وإلا كان قلبا للحقائق والموازين ٠

لقد أبان السعد بقوله : «القول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على أصول فاسدة ، مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج ، ممتنع العدم لذاته» عن أمر مهم ، وهو امتناع اجتماع القول بالوجود المطلق والوحدة الشخصية ، فهما نقيضان لايجتمعان أبدا ، مثل عدم اجتماع العدم والوجود في الشيء الواحد ، لأن الماهية المطلقة من حيث هي هي لاوجود لها ، فلاتجتمع مع الواحد الشخصي الموجود ، وإذا قيل بوجود الماهية المطلقة ، اي بتحقق الوجود المطلق ، فتحققه يكون في أفراده اللامتناهية ، وهذا أيضا ، لايجتمع مع القول بالوحدة الشخصية ، اطلاقا ٠ وهذا كله مما اتفق عليه العقلاء ٠

كما أبان عن نقطة جوهرية أخرى ، وهي قضية دعواهم أن الوجود المطلق ممتنع العدم عليه لذاته ٠ وهذا أصل فاسد ، كما قال السعد ، وكما مر ذكره ، لأن الوجود المطلق ، أمر ذهني كلي ، مشترك ، فكيف يمتنع عليه العدم لذاته ٠ إنما امتناع العدم يكون لأفراده ، وليس أحد من أفراده يمتنع عليه العدم ، الا واجب الوجود ، وهو الله تعالى ، وإذا امتنع على وجوده

العدم ، وصح على وجود غيره العدم ، دل ذلك على تمايز الوجودات ، حصة ، حصة ، حسب موضوعاتها ، فلم تعد وجودا واحدا ·

ونصه التالي ، وهو قوله : «ومستلزم لبطلان أمور اتفق العقلاء عليها ، مثل كونه أعرف الأشياء» فيه ماهو قاصم لأباطيل، هؤلاء، لأنه إن كان واجب الوجود هو الوجود المطلق ، والوجود المطلق أعرف الأشياء ، وجب كوننا نعرف واجب الوجود تمام المعرفة ، ونحيط بذاته وحقيقته ، تمام الاحاطة · وهذا مايكذبه الواقع ، ويكذبه كل عاقل ·

أما المسألة الثانية وهي تأكيد السعد اتفاق العقلاء على اختلاف الحقائق الخارجية وكثرتها ، وتكثر الوجود باعتبار حصصه المتحققه في الذوات الخارجية، فلأن القائلين بوحدة الوجود ينفون الكثرة الحقيقية المشاهدة ، والتي يقرها كل العقلاء · ويجعلونها نسب واعتبارات وإضافات ، أي حقائق وهمية · ليتوصلوا إلى القول بالوحدة الشخصية، فنفي الكثرة الركن الثاني ، بعد القول بالوجود المطلق ، الذي يقوم عليه مذهبهم في وحدة الوجود ·

وإذا أبطل هذا الركن انهار مذهبهم من أساسه ·

لذلك أبطل السعد عليهم هذا الركن ، بقوله : إن ثبوت تكثر الحقائق والوجودات ، أمر ضروري ، أي تقر به العقول، وتسلم له الفطر تسليما تاما ·

كما أكد هذا التكثر بما مضى من أن كل موجود فهو معروض لحصة معينة من الوجود ، وبذلك تتكثر الوجودات بتكثر حصصها ، فتنتفي الوحدة الشخصية التي يدعونها ·

وهنا لابد من الأشارة إلى من طعن على السعد قوله بعدمية الوجود المطلق من حيث هو هو مطلق ، وكونه كليا ، وقوله بتكثر الوجودات حقيقة ، وهو السيالكوتي ، ذلك أنه قال معترضا عليه في ذينك الأمرين، بعدما ذكر

كلامه : «وهو مدفوع بأن المراد بالمطلق أن لايقيد بقيد الإنسانية، والملكية، وغير ذلك ، كالنور الصرف بلا إضافة إلى شمس، وقمر، وغير ذلك · فإذا تصور جزئي حقيقي، كذلك، لم يكن موجود المعنى ذو وجود ، وهو ظاهر ، ولاوجودا خاصا بمعنى كونه وجود انسان أو نحوه ، بل وجودا بحتا ، كما قاله الحكماء· وأما قوله فتكثر الوجودات ضروري إن أراد به الكون الخارجي لزيد وعمرو، فهو من قبيل الإضافة، وإن أراد به حقيقة الوجود فغير معلومة ، ولو سلم أن الاطلاق على ظاهره ، فمن العقلاء من قال بوجود الكلي الطبيعي بلاجهة وحيز ، وفيه نجاة عن لزوم مخالطة الكائنات.»(٢) .

وكلام السيالكوتي هذا التناقض يلوح عليه ظاهرا ، لأن كون المطلق لايصح أن يكون جزئيا حقيقيا ، ولاوجودا خاصا ، كما قال هو بالمعنى الذي مثل له بالاطلاق ، فكيف جاز أن يكون وجودا بحتا ، وهل الوجود البحت إلا نفس المطلق ، يدل على ذلك أنه استثنى منه الجزئي والخاص ، وليس للمطلق إلا أن يكون أحد هذين المتنعين ، فقوله إنه الوجود البحت ، كما نسبه إلى الحكماء ، إعادة للدعوى نفسها ، ومصادرة على المطلوب · على أنه السؤال بذاته جارٍ في هذا الوجود البحت ، هل هو متحقق فيكون جزئيا ، أو هو خاص فيكون على نحو معين ، وكلاهما منتفٍ ، أو أمر ثالث ، فلتبين حقيقته · فالقول بكون الوجود المطلق هو الوجود البحت، لايعني إلا ماعناه السعد، من كونه كليا في نفسه ، عدميا في ذاته ، موجودا في أفراده ·

وأما المسألة الأخرى التي اعترض بها على السعد ، وهي تكثر الوجودات ، فقوله فيها إنه - أي السعد - إن أراد الكون الخارجي لزيد وعمرو، فهو من قبيل الاضافة، ، وإن أراد حقيقة الوجود فغير معلومة · فمن غريب الكلام وعجيبه ، وهل حقيقة الوجود إلا الكون الخارجي ، والتحقق في الأعيان ، سواء تحقق في حيز وجودي أو عدمي ، به تنفصل الذوات عن

---

(١) هكذا في النص، ولعل الصواب: « لم يكن موجودا بمعنى ذو وجود ».

(٢) من حاشيته على شرح المواقف : ج٣ ص ٢٦.

بعضها ، فوجود زيد هو كونه الخارجي ، ووجود عمرو هو كونه الخارجي ، وهكذا أبدا ، كل ماله كون ، فالكون وجوده ، وماليس له كون فليس له وجود ، فدعوى أن هذه الوجودات ، التي هي الأكوان الخارجية من قبيل الإضافة ، دعوى سوفسطائية باطلة ، وهو بعينه كلام أصحاب الوحدة ، القائلين بالوجود المطلق ، فرجع كلام السيالكوتي إلى كونه عين الدعوى ، المتنازع عليها ، لكن أبدل كلمة الوجود بالكون ، فجعل الكون الخارجي من قبيل الإضافة ، بمعنى أن الكون المطلق إذا أضيف إلى زيد حصل كون ، وإذا أضيف إلى عمرو حصل كون آخر ، وإذا أضيف إلى الفرس حصل كون ثالث ، وهكذا أبدا ، فهل هذا إلا نفس ما ادعاه القائلون بوحدة الوجود ، وأبطله عليهم السعد بقوله : إن الوجود المطلق بهذا أمر كلي عدمي لاوجود له في الخارج ، ووجوده في أفراده · وليكن وجوده في أفراده على سبيل الإضافة إلى الوجود المطلق ، كما صوره السيالكوتي بالإضافة الى الكون المطلق ، الذي يترتب عليه تكثر الوجودات · لكن هل هذه الإضافة من المطلق تعني وجوده ؟ قطعا لا · هذا الكلام على سبيل التنزل في أن الوجود الذي هو الكون في الأعيان من قبيل الإضافة ، لكن الحق ماذهب إليه السعد ، وكافة العقلاء ، أن الأمر بخلاف ذلك ، بل كل موجود وكائن له حصة حقيقية من الوجود والكون في الأعيان، والذي به يتميز عن سائر الموجودات ، فتكثر الوجودات حقيقي وليس اعتباريا ، وهو ناشئ عن تكثر الحصص الجزئية الحقيقية للموجودات ، والتي قام بها ذلك الوجود حقيقة ·

وأما دعوى السيالكوتي إن حقيقة الوجود غير معلومة فدعوى نثابها عن الحق ، وله أن يدعي هذه الدعوى بعدما فسر الوجود الجزئي بالكون في الأعيان ، وجعل هذا الأخير من قبيل الإضافة ، وإلا فمن يجعل الوجود الجزئي من قبيل الإضافة ، هل له من ملجأ يلجأ إليه إلا هذه الدعوى ، لأنه إن جعل لله تعالى وجودا خاصا، لزم عليه مالزم على سائر الموجودات الجزئية ،

المتحققة بالوجود الإضافي ، فيلزم أن يكون وجوده تعالى من قبيل الإضافة، أيضا، ولأنه لايقول بهذا عاقل ، جعل السيالكوتي الوجود المطلق ، الذي هو الله تعالى، وجودا لاتعرف حقيقته ، بمعنى أنه ليس من قبيل الكون في الأعيان، لأنه إضافة ، وإذا لم يكن وجود الله تعالى من قبيل الكون في الأعيان، فهو نفي لوجود الله ولتحققه الخارجي ٠

فالحق ماذهب إليه السعد ، وكافة العقلاء من أن الوجود المطلق مفهوم كلي، عدمي، لاوجود له في الخارج من حيث هو هو ، بل وجوده في أفراده ، ومن أن تكثر الوجودات تكثر حقيقي ، لا اعتباري يصدق به كافة العقلاء ، ولو كان اعتباريا اضافيا ، لكان خيالا وسرابا ٠

وأما دعواه الاخيرة على فرض التسليم للسعد بتكثر الوجودات حقيقة ، بأن هناك من العقلاء من قال بوجود الكلي الطبيعي بلا جهة وحيز ٠ فإن أراد السيالكوتي من وجود الكلي الطبيعي ، وجوده في أفراده ، فمسلم أن هناك من يقول بوجوده بلا جهة ولاحيز ، ولايلزم منه كون الكلي الطبيعي المطلق لابشرط موجودا في الخارج ، وهذا مثل قول الاشاعرة بوجود الله تعالى لافي جهة وحيز وقول الفلاسفة بوجود المجردات ، المنزهة عندهم ، أيضا ، عن الحيز والجهة ٠ وإن عنى به المطلق لابشرط ، من حيث هو هو ، أو بشرط الاطلاق ، فهذا لم يقل به أحد من العقلاء ، إلا ماثبت عن أفلاطون القول به في مُثُله ، وهو قول باطل باتفاق العقلاء ٠ فأين القول بكون الله تعالى الوجود المطلق، الذي يلزم منه كونه تعالى مخالطا للكائنات ، ومنها القاذورات وغيرها ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، ممن يقول هو موجود ، لافي جهة ، وينزه عن الحلول والاتحاد والمخالطة ، ويقول: إن وجوده جزئي لامطلق ، لأنه تعالى واحد، وقد قامت الأدلة العقلية والنقلية عندهم على ذلك ٠

ولما كانت هذه الدعوى (أعني تكثر الموجودات) حقيقة يسلم بها كل

عاقل، ويلمس صدقها كل إنسان، بنفس مطمئنة لايختلجها أدنى شك ، أحس القائلون بوحدة الوجود سقوط مذهبهم وانهياره وأيقنوا على لفظ الناس له ، والصد عنه، فلما أيقنوا هذا الأمر أحدثوا دليلا خارج البحث والعقل ، ألا وهو الكشف ، حتى إن بعض كبار المتكلمين ، كالشريف الجرجاني ، رحمه الله تعالى ، لما دافع عن هذا المذهب وأقام عليه بعض الحجج العقلية ، كالتي ذكرها السعد ، وانتهى فيه إلى الغاية القصوى (أعني تكثر الموجودات) وقف ، وألقى العهدة على كاهل الكشف(١) .

أما إبطال السعد لهذا المذهب بناءً على بطلان لوازمه ، سواء كانت لـــوازم عقلية، أو سمعية شرعية ، فاللوازم العقلية الباطلة قد مر ذكرها ككـــون الواجب تعالى ليس له وجود خاص ، وككون وجوده هو وجود كل شيء ، فيلزم أن يكون سبحانه وتعالى عين الذوات القبيحـــة والحقيرة والذميمة ... الخ . ومثل القول بانتفاء الكثرة المشاهدة ، لأنها حقيقة واحدة ، فكل هذه الأمور من لوازم هذا المذهب ، وهي لوازم باطله بحكم الحس والعقل والضرورة .

---

(١) قال السيد الشريف بعد إقامته الأدلة على وحدة الوجود : «فإن قلت : ماذا تقول فيمن يرى أن الوجود مع كونه عين الواجب ، وغير قابل للتجزئ والانقسام ، قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها ، فلايخلو منه شيء من الأشياء ، بل هو حقيقتها وعينها ، وإنما امتازت وتعددت بتقييدات وتعينات اعتبارية ، ويُمَثّل لذلك بالبحر وظهوره في صور الأمواج المتكثرة ، مع أنه ليس هناك إلا حقيقة البحر فقط . قلت : قد سلف منا كلام في أن هذا طور وراء طور العقل ، ولايتوصل إليه إلا بالمشاهدات الكشفية ، دون المناظرات العقلية ، وكل ميسر لما خلق له» . من حاشية على شرح التجريد ، نقلا عن الجاذب الغيبي : ص ٣٠٠ ومابعدها ، وانظر : رد الفصوص : ج ٢ ص ٢٦١ .

أما اللوازم المترتبة على هذا المذهب ، والباطلة، بحكم الشرع ، فقد نص السعد على بعضها ، مثل انتفاء أن يكون الله تعالى مبدأ لوجود الممكنات ، وهو أمر قد أقرته الشرائع السماوية كلها ، والقول بوحدة الوجود يبطل هذه العقيدة ، التي أقر بها كل مخلوق ، حتى المشركون ٠

قال تعالى : ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾(١) ، وقال تعالى : ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله﴾(٢)٠

وقال تعالى : ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾(٣)٠

قال ابن تيمية : «ماجاء به هؤلاء من الاتحاد العام فما علمت أحدا سبقهم إليه ، إلا من أنكر وجود الصانع ، مثل فرعون والقرامطة ، وذلك أن حقيقة أمرهم أنهم يرون أن عين وجود الحق هو عين وجود الخلق ، وأن وجود ذات الله خالق السماوات والأرض هي نفس وجود المخلوقات ، فلايتصور عندهم أن يكون الله تعالى خلق غيره ، ولا أنه رب العالمين ولا أنه غني وماسواه فقير.»(٤)٠

ومن اللوازم الباطلة التي نص عليه السعد ، مثل انتفاء صفات الله تعالى عنه ، والتي اتفق عليها العقلاء ، كالعلم والحياة ، والقدرة ... فمذهب وحدة الوجود يبطل ثبوت صفات الله تعالى القائمة به ، لأنه لاوجود خاص لله تعالى ، حتى تقوم به هذه الصفات ٠ وفي هذا إبطال لما جاءت به الشرائع السماوية ، أيضا ٠ والآيات التي تدل على اتصاف الله تعالى بصفاته العلى ، كثيرة ، فالقرآن مليئ منه ، والقول بوحدة الوجود يلزم منه إنكار ثبوت هذه الصفات له تعالى ٠

---

(١) سورة لقمان ، الآية ٢٥ ٠

(٢) سورة الزخرف ، الآية ٨٧ ٠

(٣) سورة الطور ، الآية ٣٥ ٠

(٤) مجموعة الرسائل والمسائل : ج ١ ص ١٨٠ ٠

ومن اللوازم الباطلة التي ذكرها السعد ، إنكار إرسال الله تعالى الرسل وإنزال الكتب · لأنه لاغير ولاسوى ، فلِمَن يكون إرسال الرسل وإنزال الكتب ، على أنه لاوجود للمرسل والمنزِّل بوجود خاص به ، فكيف يصح منه الفعل كالإرسال والإنزال ... الخ ·

هذه هي اللوازم الباطلة من جهة الشرع ، التي عددها السعد ، وهي غيض من فيض · إذ اللوازم الباطلة من هذه الجهة كثيرة جدا ، منها ارتفاع التكليف ، والمدح والذم ، بل استواؤهما ، واستواء الحلال والحرام ، وانتفاء التأديب والتعزيز · وانتفاء الحدود ، واستواء الأديان ... الخ ·

فاللوازم الباطلة كثيرة · وحسبنا أن نقول أن هذا المذهب لايقول به عاقل ، وإبطاله لايحتاج إلى كبير عناء ، لأن بطلان المحال العقلي يظهر بمجرد تصوره ، ولامذهب أشد استحالة في العقل من هذا المذهب ·

قال ابن تيمية : «إن تصور مذهب هؤلاء (يعني مذهب وحدة الوجود) كافٍ في بيان فساده ، ولايحتاج مع حسن التصور إلى دليل آخر ، وإنما تقع الشبهة لأن أكثر الناس لايفهمون حقيقة قولهم وقصدهم.»(١)

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل : ج ١ ص ٥ ·

فهرس الجزء الثاني

(ب)